HISTORIA
DE LA
FILOSOFÍA

V

Siglo XIX: Socialismo, materialismo y positivismo. Kierkegaard y Nietzsche

POR

TEOFILO URDANOZ, O. P.

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

MADRID · MCMLXXV

© Biblioteca de Autores Cristianos, de La Editorial Católica, S. A. Madrid 1975
Con censura eclesiástica
Depósito legal M 31266-1975
ISBN 84-220-0728-2
Impreso en España. Printed in Spain

ÍNDICE GENERAL

NOTA PRELIMINAR

ESTE quinto volumen, continuación estricta e inmediata del anterior, sobre *la filosofía del siglo XIX*, prolonga la general *Historia de la Filosofía* que el benemérito P. Guillermo Fraile redactó con excepcional competencia en sus tres primeros volúmenes y que tan excelente acogida ha tenido en el mundo de habla española.

La división en dos volúmenes se ajusta con bastante exactitud (sin forzar mucho la ordenación cronológica) a las dos mitades de la historia de la filosofía decimonónica. El presente contiene la exposición de los sistemas y autores de la segunda mitad del XIX. La división, además, viene impuesta por el espectacular viraje que ofrece el pensamiento filosófico, en radical oposición a la primera. En efecto, hacia la segunda mitad del siglo, las corrientes del pensamiento dentro de este siglo cambian de signo y dirección. Abandonan los idealismos románticos y el espiritualismo y se orientan hacia el positivismo, materialismo y socialismo materialista. Las nuevas ideologías resucitan el clima antiespiritualista, contrario a toda metafísica del mundo trascendente, contra el cual había reaccionado la primera filosofía de la Restauración. Y se apoyan en los nuevos métodos y atmósfera del empirismo que la «ciencia moderna» iba introduciendo en sustitución de la especulación metafísica.

En nuestro relato expositivo se van sucediendo los primeros teóricos del socialismo—signo de los nuevos tiempos—, junto con las formas más explícitas del materialismo. Las dos ideologías se concentran en el materialismo dialéctico del marxismo, que con su radicalismo agresivo y su dialéctica de la violencia se extiende con pujanza, aspirando a «transformar» el mundo. Dada su validez actual, se ha dado al estudio de sus fuentes y raíces en Marx-Engels una mayor amplitud. Surge paralela y con igual pujanza la filosofía positivista, que, desde su primera teorización en Comte, se difunde por todos los ambientes con su apelación a la ciencia positiva, y se ramifica en las numerosas vertientes del utilitarismo inglés, el evolucionismo y el psicologismo, sistemas todos fundados en supuestos netamente

positivistas, constituyendo con el marxismo el clima general ideológico del último tercio de siglo. Los mismos débiles brotes de una metafísica inductiva y una metafísica espiritualista de la libertad no abandonan del todo—en especial la primera—el fondo positivista, sino que parten también de supuestos empiristas. Y en el retorno parcial a Kant y Hegel de las corrientes neocriticistas y neoidealistas se advierte asimismo, en mayor o menor grado, una mezcla de fundamentación positivista, de corte psicologista, que se cierra en la inmanencia de la conciencia empírica sin trascender a la realidad exterior mempírica.

Las filosofías de Kierkegaard y Nietzsche forman sector aparte. Con ellos se agotan los sistemas decimonónicos originales. Ellos también inspiran corrientes del pensamiento actual. Kierkegaard avanza los grandes motivos del pensar existencial, que, no obstante, será desviado de su trayectoria de sublime elevación hacia la Trascendencia cristiana, secularizado por el existencialismo moderno, inmerso en el horizonte de clausura intramundana. Y el pensamiento de Nietzsche, que se yergue sobre los supuestos del positivismo materialista, va a hallar un profundo eco en el ambiente de nuestro tiempo por su exaltación sin límites de la vida en sus impulsos inferiores y demolición consiguiente de los valores superiores, representando un retorno al antiguo paganismo de la cultura precristiana. Y este neopaganismo, no sólo práctico, sino teórico, es también un signo inequívoco de nuestra actual civilización.

Pero la sana filosofía realista, herencia de los siglos de pensamiento antiguo y cristiano, va a recobrar sus derechos. Y surge pujante también en este siglo XIX en la forma más auténtica del neotomismo, reafirmando su validez perenne. A su recesión breve va dedicado el último capítulo, que no necesita explayarse con la repetición del sistema aristotélico-tomista.

El panorama filosófico del XIX ofrece particularmente un espectáculo de significativa confusión. Los sistemas se suceden en continuos balanceos, contradiciéndose y destruyéndose unos a otros. Parece que los mentores de este pensamiento superior buscan sólo la originalidad y novedad en sus lucubraciones, sin preocuparse de la verdad, que es eterna y sólo requiere nuevos desarrollos, enriquecimientos parciales y nuevos aspectos de contraste y formulación de la misma. Ante este caos de

opiniones divergentes y opuestas que presenta la filosofía humana, el pensador sincero, buscador de la verdad, no debe desorientarse ni refugiarse en el escepticismo. Deberá ver en ello la comprobación de la enseñanza revelada sobre la debilidad de las fuerzas de la razón natural herida por el pecado, que tan fácilmente se extravía y necesita del apoyo superior de la revelación divina que disipe sus tinieblas. Y debe por ello reafirmarse serenamente en aquella filosofía perenne del mejor sentido humano, que resiste los embates de los siglos porque es convergente con la verdad cristiana.

Nuestra exposición sigue el dispositivo y ordenación de toda la obra, con el mismo afán de objetividad, de apelación a las fuentes y de estructurada y completa presentación de los sistemas, sin descuidar la debida información en los autores secundarios. La valoración crítica de las varias corrientes brota sin más, con ligeras observaciones, de la visión conjunta de cada filosofía.

TEÓFILO URDÁNOZ, O. P.

HISTORIA DE LA FILOSOFIA

V

CAPITULO I

Primeros teóricos del socialismo *

INTRODUCCION

Con la exposición de las doctrinas de estos primeros socialistas, comienza un nuevo giro en la historia de las ideas filosóficas del siglo XIX, muy distinta de los movimientos ideológicos anteriores y casi en radical oposición a ellos.

Junto al espiritualismo ecléctico, predominante como filosofía oficial en la Francia de la Restauración, otros movimientos ideológicos de signo opuesto van a incubarse a la vez en esa primera mitad del siglo XIX y que tendrán un desarrollo posterior europeo y universal. Son, principalmente, el *socialismo* y el *positivismo*. Ambos prolongan el clima antiespiritualista, contrario a toda metafísica del mundo trascendente, de los enciclopedistas y de la revolución, contra el cual había reaccionado dicha filosofía de la Restauración. Y ambos se apoyan en los nuevos métodos empíricos que la «ciencia moderna» iba introduciendo, en sustitución de la especulación metafísica. No en vano Saint-Simon, primer teórico de este grupo, es también el inspirador del positivismo de Comte. Y para él también las relaciones sociales son fenómenos del mundo físico, que deben ser estudiados con método científico-empírico, prescindiendo de toda premisa metafísica. El siglo XIX instaura prevalentemente el positivismo científico y social, frente al racionalismo del XVIII. Por eso otros autores incluyen bajo la rúbrica del «positivismo» todas las doctrinas socialistas, evolucionistas y materialistas, que se remiten a la sola ciencia positiva. Preferimos exponerlas, más que en su orientación genérica, en su específica cualidad.

* **Bibliografía:** J. STAMMHAMMER, *Bibliographie des Socialismus und Kommunismus*, 3 vols. (Jena 1893-1908); TH. RUYSSEN, *Les sources doctrinales de l'Internationalisme*, 3 vols. (París 1858-61); L. WINTERER, *El socialismo contemporáneo*, trad. esp. (Sevilla 1896); E. HALÉVY, *Histoire du socialisme européen* (París 1948); M. LEROY, *Histoire des idées sociales en France*, 3 vols. (París 1948-54); WEILL, *Histoire du mouvement social en France* (París 1924); LASKINE, *Le socialisme suivant les peuples* (París 1920); J. ARENDT, *Le mouvement ouvrier* (Bruselas 1928); R. GONNARD, *Histoire des doctrines économiques*, 3 vols. (París 1925); A. LEONETTI, *Histoire du socialisme. L'Italie des origines à 1922* (París 1952); J. J. TONIBSEN, *Histoire du socialisme* (París 1952); N. MACKENZIE, *Breve storia del socialismo* (Turín 1953); B. LEONI, *Il pensiero politico e sociale dell'800 e dell'900* (Milán 1953); G. D. H. COLE, *A History of Socialist Thought*, 7 vols. (Londres 1953-60); P. LOUIS, *Cent cinquante ans de pensée socialiste* (París 1953); A. MANCINI, *Il collettivismo nella storia e nelle dottrine* (Milán 1954); A. ROMANO, *Storia del movimento socialista in Italia*, 3 vols. (Roma 1954-56); L. VALIANI, *Questioni di storia del socialismo* (Turín 1958); G. LEFRANC, *Histoire des doctrines sociales dans l'Europe contemporaine* (París 1960); D. LIGOU, *Histoire du socialisme en France* (París 1962); N. BOBBIO, *De Hobbes à Marx* (Nápoles 1966).

Los primeros representantes del socialismo son llamados los pensadores que vienen aquí reseñados y que aparecen en la primera cuarentena del siglo. Se trata ya del socialismo ideológico, y a la vez práctico, en sus primeros intentos. Bien sabido es que la idea general socialista, de un cierto colectivismo o comunidad de bienes con la abolición de la propiedad privada, es muy antigua. Pero antes del siglo XIX se presentaba bajo diversas formas de *comunismo* más bien que de socialismo. Se hablaba de igualdad de posesiones y de fortunas, de sistemas de vida comunitaria, de retorno a la simplicidad de la naturaleza, no de socialización de los medios de producción, del control y dirección estatal de la actividad económica. Las primeras instituciones comunistas aparecen ya en la antigua Creta, en Lipari, en la organización de Esparta bajo Licurgo; Aristóteles da noticia de los primeros que formularon proyectos de sociedad comunista: Faleas de Calcedonia e Hipodamos de Mileto, que se limitaron a proponer la distribución igualitaria de las tierras. Más conocida es la concepción de un régimen de rígida comunidad de bienes enseñada por Platón.

En el pueblo de Israel germinaron aspiraciones y tendencias igualatorias sobre el terreno fértil de la expectación del reino mesiánico y las predicaciones proféticas de la justicia social. Y hasta se llegaron a constituir, como en los esenios, pequeñas organizaciones de tipo comunista. Más aún el mensaje de Jesucristo, de justicia y caridad fraternas, de predilección divina por los pobres, encierra una fuente inagotable de ideales comunitarios, de aspiración al uso común de los bienes de la tierra, a una amplia comunicación de sus frutos entre todos, cuyo ejemplo preclaro fue la comunidad de bienes establecida en la cristiandad apostólica de Jerusalén. Y, dentro de la doctrina evangélica, numerosos Padres clamaron contra la acumulación injusta de las riquezas y predicaron una cierta comunión de bienes en cuanto al uso de los mismos para las necesidades de la vida. Bajo esta aspiración cristiana al ideal comunitario, surgieron en la historia de la Iglesia diversos movimientos místico-heréticos de carácter comunista (carpocracianos, wiclefitas, anabaptistas, etc.) que proclamaron la abolición de la propiedad y la comunión de bienes entre los cristianos.

En el plano filosófico, aparecen en el siglo XVI, bajo la influencia humanista platonizante, las *Utopías*, o proyectos imaginarios de organización igualitaria de la sociedad: desde la *Utopía*, de Tomás Moro, que ofrecía el modelo de la sociedad perfecta; la *Nova Atlantis*, de Bacón, y la *Oceana*, de Harring-

ton, hasta la *Ciudad del Sol*, de Campanella, que presenta una rígida estructura comunista, con la abolición de la propiedad, la colectivización de todos los bienes, los matrimonios regulados y la común educación de los hijos.

Pero el *socialismo moderno* iba a surgir con la revolución industrial, que comienza a fines del siglo XVIII, y la difusión del liberalismo económico, que produjo como consecuencia las depauperación de las masas del proletariado industrial. Surgen así, a la vez que las preocupaciones por el ingente problema o cuestión social, los nuevos teóricos de radicales reformas sociales que defienden, en diversos grados, la socialización o colectivización de los bienes de producción en varias direcciones y tendencias, sobre todo en Francia e Inglaterra. *Antecedentes* de los primeros socialistas franceses antes de la Revolución fueron el abate MESLIER, MORELLY, MABLY, BRISSOT DE WARVILLE [1], que apuntan ya al socialismo con la condenación del orden social existente, de la propiedad privada y su uso arbitrario y egoísta, e incluso la regulación estatal de la vida asociada. Durante la Revolución, algunos jefes, como Marat, predicaron el comunismo. Se distinguieron BABEUF y P. S. MARÉCHAL, redactor del *Manifiesto de los Iguales*, los cuales tendían a destruir por medio de la revolución la situación social y política existente, para obtener una igualdad concreta. La «República de los Iguales» por ellos fundada llegó a contar cuatro mil adeptos, y fue pronto descubierta y disuelta. Ese manifiesto halló ecos vibrantes en Italia, con F. BUONARROTTI, el abate V. TOCCI y V. RUSSO. En Inglaterra aparecen como antecedentes, entre 1790 y 1805, T. SPENCE, P. RAVENSTONE, T. HODGSKIN, HALL y otros, los cuales plantean el problema económico de la revolución industrial, proponen la revisión de las relaciones entre el capital y el trabajo, aluden al principio de plusvalía e inician el sentimiento de clases con la crítica del capitalismo liberal. Justamente con un manifiesto de su primer teórico socialista, Owen (1820), comenzó a circular en la literatura europea el término de *socialismo*.

Las primeras formas de este socialismo incipiente se dibujan ya con los pensadores de mayor relieve que van a seguir. Estas formas son las que va a criticar C. Marx bajo el nombre de *socialismo utópico*. Son, en efecto, tanteos y proyectos utópicos de colectivización ajenos aún a la dialéctica revolucionaria y de lucha de clases que la ideología de Marx va a imprimir al movimiento, pero que abren el camino al socialismo marxista.

[1] De ellos se ha hablado en el t.3 de esta obra, c.30 p.598-620.

Como *premisas filosóficas*, estas doctrinas socialistas mantienen un fondo común de pensamiento inspirado en Rousseau y, sobre todo, en la mentalidad positivista. Las teorías económicas adquieren un valor de moral positivista, fundada en la justicia igualitaria, que evoluciona según la ley de progreso. Tres son, pues, los grandes supuestos o principios en la misma:

1) *Metafísica y moral positivistas.*—Para el socialismo, la felicidad suprema, móvil de la actividad moral, reside en la recta organización de la vida material, en la cual ha de darse la satisfacción de todas las necesidades en premio de un trabajo cumplido sin dolor. Los problemas de la inmortalidad del alma, de Dios y nuestros deberes con Dios, son extraños a este positivismo agnóstico, que se desliza hacia el materialismo y el ateísmo.

2) *Justicia igualitaria.*—El medio de alcanzar la felicidad es la repartición de los bienes terrestres entre todos según una justicia estricta (virtud fundamental humana), basada en el principio de Rousseau de que todos somos iguales. El principal obstáculo es la *propiedad privada*, cuya abolición predican, en forma total o restringida. El remedio propuesto es la intervención de la sociedad, la cual, poseyendo en común los bienes, los repartirá igualmente a cada uno. De ahí viene en seguida la preponderancia atribuida al Estado en toda la gestión económica.

3) *Ley de progreso.*—La convicción de que, al realizar el ideal socialista, se procurará siempre el bien de la clase obrera se justifica por la ley del progreso, según la cual la sociedad humana camina hacia más felicidad y más justicia. Esta, al quedar establecida en todas partes, fomentará la solidaridad y mutua ayuda entre todos.

CLAUDIO-ENRIQUE DE ROUVROY, CONDE DE SAINT-SIMON (1760-1825), es el primero y principal representante de este movimiento del socialismo utópico, y de especial influencia en los teóricos siguientes.

Bibliografía: G. WEILL, *Un précurseur du socialisme: Saint-Simon et son oeuvre* (París 1894); G. HUBBART, *Saint-Simon, sa vie et ses travaux* (1857); P. JANET, *Saint-Simon et le, saint-simonisme* (1878); M. LEROY, *La vie véritable du comte Saint-Simon* (1925); E. DURKHEIM, *Le socialisme, sa définition, ses débuts. La doctrine saint-simonienne* (1928); P. BIDLING-MAIER, *Das sozialreformerische System Saint-Simons* (Sulz bach 1937); M. F. FARZIO, *Linea di sviluppo del pensiero de C. E. di Saint-Simon* (Palermo 1942); G. SANTONASTASIO, *Il socialismo francese di Saint-Simon à Proudhon* (Florencia 1954); W. SCHRÖDER, *Die utopisch-sozialistische Lehre Saint-Simons* (Nueva York 1955); G. GURVITCH, *Les fondateurs français de la sociologie contemporaine: Saint-Simon et P. J. Proudhon* (París 1955); F. E. MANUEL, *New World of H. de Saint-Simon* (Cambridge, Mass., 1956); VARIOS, *Die Lehre Saint-Simons* (Neuwied 1962); D. FISICHELLA, *Il potere nella società industriale. Saint-Simon e Comte* (Nápoles 1965).

Nacido en París de familia aristocrática, fue en sus estudios discípulo de D'Alembert y se dedicó primero a la carrera de las armas, siendo oficial hasta la Revolución.

En el curso de la misma tuvo una experiencia decisiva, pues participó en la guerra de la independencia americana (1779-82), viendo nacer un mundo nuevo, libre de las tradicionales formas absolutistas y aristocráticas. De retorno a Francia, después de una breve estancia en España (1787-89), se adhirió a la Revolución, si bien no participó activamente en ella. Se ocupó luego como industrial en los negocios, llegando a obtener cuantiosas ganancias. Sólo desde 1798 se dedicó enteramente a la filosofía. Más tarde se arruinó financieramente, llegando a caer en la miseria; pero esto no le impidió proseguir sus estudios y actividad publicística. Sólo en los tres últimos años volvió a vivir desahogadamente bajo el mecenazgo del banquero y discípulo Olindo Rodrigues.

Las obras de Saint-Simon conocen una primera fase de carácter científico, a la que corresponden sus escritos *Lettres d'un habitant de Génève* (Ginebra 1802-3), *Introduction aux travaux scientifiques du XIXe siècle*, 2 vols. (París 1807-8); *Esquisse d'une nouvelle Encyclopédie* (1810), *Mémoire sur la science de l'homme* (1813), *Travail sur la gravitation universelle* (1813). El segundo período va dedicado a escritos económico-políticos: *L'industrie* (París 1816-18), *La politique* (1819), *L'organisateur* (1819-20), *Du système industriel* (1821-1822), *Catéchisme des industriels* (1823-24). Aparte deben citarse *De la réorganisation de la société européenne* (1814) y su obra última, *Nouveau Christianisme* (París 1825)[2].

Sistema.—*El pensamiento filosófico* de Saint-Simon, si bien centrado siempre en el problema social, se mueve también en una temática sucesiva según esos varios períodos. En la primera fase, su atención se dirige al valor y función sistematizadora de la ciencia como un saber total y unitario, siguiendo a los enciclopedistas. De ella esperaba también la solución de las cuestiones sociales. Partía del principio de que las relaciones sociales son fenómenos fisiológicos, y por ello deben ser estudiados, como las ciencias físicas, con simple método científico empírico. Debe encontrarse, pues, una teoría unitaria que reconstruya la unidad del saber integrando en ella los descubrimientos de la ciencia moderna. Esta síntesis científica creyó realizable, a través de la universalización de la ley de gravitación, que permitiría comprender la unidad del universo y asumir la historia y el desarrollo de la especie humana.

La inasequibilidad de este ideal indujo a Saint-Simon a limitar sus miras a una ciencia general, no ya del universo, sino del hombre, entendida siempre como una física social y

[2] EDICIONES: *Oeuvres de Saint-Simon et d'Enfantin*, 47 vols. (París 1865-78); *Oeuvres choisies de C. H. Saint-Simon*, por CH. LEMONNIER, 3 vols. (Bruselas 1859-61); *Oeuvres*, 6 vols. (París 1966).

separándola de las ciencias matemáticas y físicas. La sociedad se presenta como un complejo organismo cuya evolución fisiológica revela la historia, que establece sus leyes. La filosofía de la historia constituye por ello el instrumento esencial del conocimiento científico de la sociedad y, por tanto, del hombre, que es su parte integrante e inseparable. Su idea fundamental es la de la historia como un progreso necesario y continuo. Pero este progreso de la historia no es lineal, sino que se desarrolla en una alternativa sucesión de *épocas orgánicas* (que descansan sobre un sistema de creencias bien establecido y en que reina un perfecto equilibrio social) y *épocas críticas*, producidas por un cambio y crisis en el progreso de aquellas, que determinan una decadencia y anarquía social. De esta manera, la edad orgánica del politeísmo hizo crisis al surgir el monoteísmo. Y la edad orgánica de la Edad Media hizo crisis con la Reforma y sobre todo con el nacimiento de la ciencia moderna. Saint-Simon anticipa, pues, la «ley de los tres estadios», que su discípulo Comte hará clave de su sistema, y anuncia el advenimiento del *estadio positivo* o de la ciencia, que ha de suplantar al estadio de las creencias teológicas y al de las teorías metafísicas.

En la segunda fase, correspondiente a sus escritos político-económicos, Saint-Simon se entrega de lleno a delinear las características de la nueva edad orgánica y utópico esbozo de organización socialista. En ella la ciencia y la industria constituirán los elementos fundamentales. La industria es inseparable de la ciencia, cuya aplicación representa, y la ciencia, a su vez, en el estado «positivo» que debe alcanzar, se convierte en una «política positiva» (expresión que Comte adoptó), encaminada a resolver las cuestiones de organización social. El antiguo sistema social—explicaba en *El Organizador*—partía de la idea de que el país es el patrimonio de los gobernantes, quienes lo administran en su provecho; pero el sistema político debe tender a la felicidad de los gobernados, es decir, a la satisfacción de sus necesidades físicas y morales, lo cual depende del desenvolvimiento de las artes y de los oficios. Científicos y productores deben ser los dirigentes de la sociedad política, fundada sobre el trabajo, el cual crea un orden que expresa la colaboración colectiva de las clases productoras en conformidad con las exigencias de la técnica. Condenados los «ociosos» privilegiados del antiguo régimen, se asigna a los productores, es decir, a los *industriales* (el neologismo es suyo) la función política central de la nueva sociedad. Los científicos conservan la misión teórica de establecer las leyes fisiológicas del cuerpo

social; los industriales, y en primer lugar los banqueros, ejercen el poder práctico de la sociedad, es decir, organizan y dirigen el complicado proceso de la producción y de la vida social [3].

Se trata, pues, de cambiar la forma del Estado y de sus poderes. En el nuevo sistema político y socializado, la dirección espiritual, hasta ahora atribuida al clero, dependería de los sabios, y la gestión de los intereses materiales dependería de los industriales. Reunidos en un *consejo industrial*, los productores (fabricantes, agricultores y comerciantes) sustituirán a los parlamentos, compuestos de *leguleyos* y *militares*, que tradicionalmente centralizaban el poder y disminuían la libertad de la nación. La actividad propiamente política del gobierno se reducirá al mero mantenimiento de la tranquilidad pública y a la administración del capital de la sociedad, es decir, de las energías productivas de la nación, cuyos intereses se coordinarán entre sí contribuyendo todas al bienestar común y asegurando la perfecta racionalidad del sistema. En esa colaboración pacífica de todas las fuerzas se cumplirá el principio de *justicia* que, para Saint-Simon, sería: «A cada uno según su capacidad; a cada capacidad según sus obras». Y para llevar a cabo tales reformas no esperaba nada de la iniciativa del pueblo, en cuyo favor trabajaba, sino que recababa medidas del poder real y el concurso de un grupo de «filántropos» que contaba entre sus discípulos.

Para la reorganización de la nueva sociedad, Saint-Simon, al fin de su vida, apeló a las fuerzas de la religión. En su obra última, *Nuevo cristianismo*, imaginó una renovación social o advenimiento de la sociedad futura como retorno al cristianismo primitivo. En ella se presenta como el nuevo Mesías que intenta reemprender la misión confiada por Jesús a la Iglesia y que ésta, según él, ya no desempeña. Porque el núcleo permanente del cristianismo no es la creencia en Dios y la vida futura, las instituciones de culto o clericales, sino que se cifra en el precepto evangélico: «Amaos los unos a los otros». Y las pretendidas religiones cristianas, católica y protestante, han perdido el sentido de esta misión, en cuanto que han dejado de actuar para el mejoramiento de la clase más pobre, entregadas sólo a la práctica del culto y a las disputas en torno a los dog-

[3] En la misma obra *L'Organisateur* (1819) ilustra Saint-Simon con un ejemplo la necesidad de confiar a la clase técnica y productiva el poder político. Si Francia perdiera de improviso los tres mil individuos que cubren los cargos políticos, administrativos y religiosos más importantes, el Estado no sufriría daño, pues pronto se encontrarían otros tantos aspirantes. Mas si perdiera de pronto los tres mil científicos más expertos, los artistas y artesanos que posee, el daño sería irreparable; la nación, sin esas fuerzas organizadoras y productivas, sería un cuerpo sin alma.

mas. Sobre todo el catolicismo es el fraguador y sostén de las fuerzas reaccionarias, que han vuelto con la Restauración, quedando en retraso respecto de sabios, artistas e industriales. «Los nuevos cristianos» deben trabajar en la construcción de la sociedad futura por la liberación de los pobres de la opresión, aunque sin emplear en ningún caso la violencia.

En realidad, nada hay propiamente religioso en «el nuevo cristianismo» de Saint-Simon, el cual se limita a tomar del cristianismo el principio de la fraternidad humana, que, según él, incluye todo lo que hay de divino en la religión. El cristianismo se resuelve así en un sistema de moral social, cuyo principio fundamental es «el mejoramiento de la condición moral y física de la clase más pobre». Bajo este aspecto moralista introduce Saint-Simon su *socialismo humanitario*, fundado sobre la fraternidad en el trabajo y sobre la redención del proletariado por la producción.

En el otro ensayo, *Reorganización de la sociedad europea* (1814), presentaba un proyecto de federación europea bajo un gobierno y un parlamento comunes. Este parlamento general deberá ser el órgano de la paz, que decidirá de los intereses comunes a toda Europa. Y los delegados del mismo habrán de ser los jefes de industria, pues la coalición de intereses industriales deberá crear las condiciones de paz.

El sansimonismo.—A su muerte, Saint-Simon dejó numerosos adeptos, los cuales se unieron por un vínculo cuasi religioso y se dedicaron a difundir y desarrollar sus ideas, tratando asimismo de realizar su ideal de renovación social. Los primeros años fueron de activa propaganda de las doctrinas a través de los periódicos *Le producteur*, *Le globe*, *Le crédit* y de reuniones o lecciones privadas y públicas, que dieron como resultado la publicación colectiva *Exposition de la doctrine de Saint-Simon* (1829-30)[4].

Los sansimonianos se organizaron como una iglesia, cuyos *padres* o jefes fueron AMAND BAZARD (1791-1832), que abandonó la lucha revolucionaria para adherirse a la escuela, colaborando en la redacción de dicha «Exposición»; y BERTHÉLEMY PROSPER ENFANTIN (1796-1864), antiguo alumno suyo y hombre de negocios, que a la muerte de Saint-Simon se unió con Bazard y los primeros discípulos, OLINDO RODRIGUES, CARNOT y otros, y cuya sensibilidad romántica y tendencia místico-panteísta determinó la transformación del movimiento de escuela en iglesia y de la doctrina en *religión*. Publicó algunas otras obras como *La science de l'homme* (París 1858) y *La vie*

[4] A. ROSMINI, *Frammenti di una storia della empietà* (Turín 1968) p.129-83; I: *San-Simoniani*; J. WALCH, *Bibliographie du saint-simonisme* (París 1967); S. CHARLETY, *Histoire du saint-simonisme* (París ²1931); R. TREVES, *La dottrina sansimoniana nel pensiero italiano del Risorgimento* (Turín 1931); G. IGGERS, *The Cult of Authority. The Political Philosophy of the Saint-Simonians* (La Haya 1958).

éternelle (1861). Según Enfantin, la vida individual es un aspecto de la vida social, y la sociedad una individualidad psicológica. El amor es para él la religión, y constituye el vínculo aglutinante de la sociedad.

La doctrina de los sansimonianos obedece a la inspiración socialista, ya que reclaman un orden económico y social nuevo, según el principio de una más completa integración de los individuos y de los pueblos con la superación de los antagonismos egoístas. Su punto de partida era una crítica violenta de los abusos de la sociedad liberal de su tiempo. Reclamaban la abolición de la herencia y de la propiedad capitalista de los instrumentos de producción. El Estado debe ser el heredero de todas las sucesiones en línea colateral. Como su maestro, combatían la ociosidad de los ricos, que deben ser obligados a trabajar. Estas y otras medidas determinarán el fin de «la explotación del hombre por el hombre», mientras las energías asociadas de los hombres se dirigirán «a la explotación del globo». No obstante, se oponen a la revolución violenta, porque la paz es condición de la producción. La transformación socialista deberá venir como término inevitable de la evolución del capitalismo y del progreso social.

El movimiento se mantuvo en conexión con la vida política y social de Francia de 1725 a 1851. Pero en 1831 la escuela se escindió a consecuencia de las disputas entre Enfantin y Bazard. Este, Carnot y Rodrigues se separaron, y quedó Enfantin jefe único de la escuela, quien continuó la propaganda de sus doctrinas sociales y místico-religiosas, suscitando grandes entusiasmos y atribuyendo numerosos adeptos. En París llegó a tener cuatro centros donde se predicaba la doctrina, y otras seis «iglesias» en el resto de Francia, con varias más en Bruselas y Lieja. Uniendo la teoría con la acción, Enfantin y los suyos se trasladaron a Egipto, colaborando en la construcción del canal de Suez y proyectando un dique sobre el Nilo y otras empresas industriales en Argelia. A consecuencia de un proceso de inmoralidad, la escuela se disgregó y sus miembros se adhirieron al segundo imperio, favoreciendo su política económica y relegando para el futuro su programa de renovación social.

Carlos Fourier (1772-1837) es otro principal representante del socialismo utópico y de la reforma de la organización obrera. Nacido en Besançon, de una familia acomodada de comerciantes, perdió su fortuna en el asedio de Lyón (1793). Fue primero soldado y trabajó después como cajero y agente comercial en Lyón y, por fin, en París.

Siempre descontento de su oficio, soñó con la renovación de la humanidad y se interesó vivamente en los problemas económico-sociales de su tiempo. Se inclinó primero a las posiciones de Saint-Simon y Owen; pero luego se alejó de ellos formulando su concepción en numerosos escritos. Fueron los principales *Théorie des quatre*

mouvements et des destinées générales, 2 vols. (Lyón 1808); *Traité d'association domestique et agricole ou de l'unité universelle*, 2 vols. (París 1822), *Le nouveau monde industriel et sociétaire* (París 1829), *La fausse industrie*, 2 vols. (1835-36)[5].

El sistema Fourier parte de la idea dominante de que existe en el universo un plan providencial en el cual deben entrar el hombre, su trabajo y su organización social. La Providencia ha puesto en el mundo una *armonía perfecta* que ajusta exactamente entre sí los movimientos de los cuerpos celestes, los de la vida orgánica, sometidos a la finalidad, y los de la vida animal, que obedecen al instinto. Frente a estos tres movimientos, regulados con un orden perfecto, «el movimiento social», o conjunto de relaciones entre los hombres en la sociedad, aparece caótico y desordenado. Pero la providencia divina sería insuficiente si no garantizara también unas líneas de ordenación entre las actividades del hombre para lograr su felicidad. Es menester, pues, buscar los principios de armonía que de hecho existen en la naturaleza humana. Fourier se enorgullece de ser el Newton del mundo social, de haber descubierto el principio de armonía que regula las relaciones sociales.

Este principio se basa en la idea, tomada de Rousseau, de que una necesaria armonía compone naturalmente las *pasiones* múltiples de los hombres. La sociedad antigua está organizada de tal modo que el hombre se ve coaccionado por todas partes: la ley, la moral, la religión le oprimen; el trabajo es para él una necesidad penosa, de que intenta liberarse. Mientras que la ley de la naturaleza le dice que debe alcanzar la felicidad siguiendo sin restricción las pasiones primitivas, pero orientadas hacia la actividad y el trabajo, que son sus frutos espontáneos. Porque las pasiones, si bien tienen sus excesos, que son los vicios, pero son las únicas fuentes de actividad, que hay que desenvolver, y no reducir.

La nueva organización social debe fundarse en un cálculo analítico de la atracción o «código pasional», que consiga hacer el *trabajo atrayente*, capaz de traer la prosperidad económica. Porque no se han de reprimir las pasiones ni su insoslayable tendencia al placer, sino que deben utilizarse para su máximo rendimiento. Ahora bien, el trabajo asociado tiene motivos que le hacen atractivo; se satisfacen en él las tres principales pasiones del hombre: «el esmero», que es la pasión de contribuir a la perfección del conjunto; «la emulación», o rivalidad entre los grupos, y «la variación» *(la papillonne)*, o deseo de cambio, que proviene de la saciedad y multiplicidad de los gustos. Es necesario, pues, constituir una nueva asociación de trabajo, formada de todas las aficiones posibles, que ejerzan, por lo tanto, todos los oficios, de modo que su espontánea colaboración, según la ley providencial de armonía, produzca el bien de todos.

[5] *Oeuvres complètes*, 6 vols. (París 1840-48; ed. en 12 vols., 1967); CH. GIDE, *Pages choisis* (París [2]1932). Cf. V. TOSI, *C. Fourier e i suo falansterio* (Savona 1921); H. BOURGIN, *Fourier* (París 1931); F. ARMAND, *Fourier*, 2 vols. (París 1931); ID., *Les fouriéristes et les luttes révolutionnaires de 1848 à 1851* (1948); P. CHANSON, *Trois socialistes français* (1945); C. G. DEL BO, *Fourier e le scuole societarie* (Milán 1957); E. POULAT, *Les cahiers manuscrits de Fourier* (París 1957); «Rev. Intern. Philos.» (1962) n.60, dedicado a Fourier; E. LEHONCK, *Fourier aujourd'hui* (París 1966); S. DEBONT, *La Terre promise ou l'analyse selon G. Fourier* (1966).

Esta asociación la encontró Fourier en la *falange*, comunidad que consta de 1.620 asociados (número que, según sus cálculos, reúne todas las combinaciones posibles de oficios y gustos) y que viven conjuntamente en un *falansterio* o colonia con anejo de 400 Ha. de terreno para el cultivo. Grande libertad reina en esta comunidad, ya que, según el postulado fundamental, las varias inclinaciones de sus miembros se armonizan por sí mismas. Son reconocidas la propiedad, aunque en forma cooperativa y con reglamentación de la producción y consumo. Y también la familia, si bien con libertad de relaciones sexuales; la mujer no está obligada a la fidelidad conyugal y nada le prohíbe practicar aquí la *papillonne*. La educación de los hijos habrá de ser también conjunta, con el aprendizaje de los varios oficios según los gustos. La agrupación de falanges (al mando cada una de un etnarca electivo) constituiría la nueva sociedad, regida por un jefe supremo u *omnarca*.

Fourier intentó constituir una falange, persuadido de que su experiencia sería rápidamente imitada y acabaría por transformar esta sociedad «civilizada» en una constelación de innúmeras falanges; contaba con que el paso de la civilización a la «armonía» iría acompañado de una revolución profunda, análoga a las descritas por Cuvier para la naturaleza de las especies orgánicas en el pasado. Pero sus utópicos intentos fracasaron.

El fourierismo.—Así llamó ya Proudhon al movimiento teórico y práctico suscitado por Fourier, el cual se rodeó de discípulos que difundieran sus ideas. El fourierismo se extendió desde 1832, gracias a las enseñanzas de un sansimoniano convertido, JULIO LACHEVALIER, y las obras de otros partidarios que comentaron la doctrina del maestro, como JUSTO MUIRON (*Ojeadas sobre procedimientos industriales*, París 1824), AMADEO PAGET (*Introducción al estudio de la doctrina social*, 1824), ABEL TRANSON (*La teoría societaria*, 1832), H. RENAUD (*Solidaridad*, 1836), V. HANNEQUIN y E. PELLETAN, quien cree en una religión progresiva de la humanidad de carácter panteísta [6].

Pero el más destacado fourierista fue VICTOR CONSIDÉRANT (1808-1893), apasionado asertor de la concepción socialista del maestro, que trató de difundirla con sus escritos y con su actuación práctica. Para ello fundó en 1832 *Le Phalanstère*, transformado desde 1835 en *La Phalange*, y publicó diversas obras, como *Destinée sociale*, 3 vols. (París 1834-44); *Théorie de l'éducation sociale et attrayante* (1845), *Principes du socialisme* (1847), *Le socialisme devant la vieux monde* (1849). En el programa de *La democracia pacífica*, de 1843, Considérant anuncia que la humanidad llegará a realizar «una asociación cada vez más fuerte de individuos, familias, clases, naciones y razas..., y que esta asociación de la gran familia humana llegará a una unidad perfecta, es decir, a una asociación perfecta,

[6] En la obra conjunta, *Les dogmes, le Clergé et l'État, études religieuses* (París, Librairie Sociétaire, 1944) p.19 (Pelletan), p.36 (H. de Morvonnais, poeta católico) p.85 (Hannequin). Cf. M. FRIEDBERG, *L'influence de Fourier sur le mouvement social contemporain en France* (París 1926).

en que el orden resultará naturalmente». Y sostiene que el protestantismo, el catolicismo y la filosofía habrán de unirse algún día. Su posición es, pues, más moderada y ecléctica que la de Fourier.

El fourierismo contribuyó a la revolución de 1848, sin obtener influencia profunda sobre las masas. E intentó realizar, sobre todo por obra de V. Considérant, diversos ensayos de la falange en Europa y América. Pero todas estas experiencias resultaron fallidas.

Otro original teórico del socialismo utópico fue ESTEBAN CABET (1788-1856). Abogado, afiliado a los carbonarios, diputado por la oposición, fue condenado por unos artículos y desterrado a Inglaterra, donde entró en contacto con Owen. De regreso a Francia (1839), polemizó con Dézamy sobre el significado del comunismo, oponiendo al materialismo entonces difundido el propio deísmo. Sus planes de un socialismo utópico los difundió sobre todo en la novela *Voyage en Icarie* (París 1840, [5]1848), que tuvo bastante éxito, tanto que en 1848 condujo él mismo una colonia de «icarianos» a América. La expedición falló y la comunidad se disolvió. Escribió también *Histoire populaire de la Révolution de 1789 à 1830*, 4 vols. (París 1839-44), y *Le vrai christianisme* (1846)[7]. La concepción de Cabet es la de un comunismo místico. Predica la venida de un sistema social de *igualdad perfecta* y *comunidad*, en la cual los bienes pertenecen a la colectividad, y los individuos, trabajando según su capacidad, son retribuidos según sus propias necesidades. Cabet niega que a tal organización se llegue por la violencia e insurrección de las clases oprimidas, y prevé un proceso de *desigualdad decreciente* e *igualdad progresiva*, que ha de realizarse en cincuenta años bajo un severo control de los representantes del pueblo a todos los niveles.

En Inglaterra, un similar proyecto de sistema social es presentado en la misma época por ROBERT OWEN (1771-1858). Partiendo de una posición modesta, se elevó pronto a una gran fortuna como industrial en las manufacturas de algodón en el Lancaster y luego en Glasgow. En las fábricas de New Lanark (Escocia) realizó una benemérita acción social con sus obreros mediante mejoras y obras asistenciales que se anticiparon a la legislación posterior. Proponía, entre otras reformas, la limitación de las horas de trabajo y del trabajo de los niños, con el fin de crear un nuevo equilibrio entre la producción y consumo. Al estudiar las consecuencias de la revolución industrial, observó el fenómeno de la superpoblación ligado a la crisis de los excedentes y al aumento de las masas del proletariado, que no podían adquirir con sus salarios los productos de su trabajo. De ahí comenzó a considerar como ilegítima la explotación de los obreros por los capitalistas, y el provecho como una forma de injusto beneficiarse de los salarios. Por ello se dedicó a teorizar sobre un nuevo sistema social, que propuso en su obra principal

[7] F. BONNAUD, *Cabet et son oeuvre* (París 1901); P. CARRE, *Cabet. De la démocratie au communisme* (1903); J. PROUD-HOMMEUX, *Icarie et son donfateur E. Cabet* (1926); M. LEROY, *Histoire des idées sociales en France* (1850-54); G. SANTONASTASO, *Il socialismo francese* (Florencia 1954); J. SERVIER, *Histoire de l'utopie* (París 1967).

A New View of Society or Essais upon the formation of Human Character (Londres 1813-26). Entre sus otros escritos son también notables *A Book of the New Moral World* (Londres 1826-44), *Revolution in Mind and Practice* (1826-44), *Letters to the Human Race* (1850), así como una *Autobiography*, 2 vols. (Londres 1857-58), y numerosos artículos [8].

El sistema de Owen, que se inspira en Rousseau, tiende a un ideal de vida comunitaria fundado sobre el principio del retorno a la naturaleza. El trabajo debe ejercitarse dentro de pequeñas comunidades próximas en lo posible a la vida de la naturaleza. Ha de irse a un sistema de organización nuevo «en perfecta armonía con las leyes de la naturaleza», en el cual la asistencia de todos será dirigida a cada uno y la existencia de cada uno dirigida a todos, principio admirablemente calculado para producir más prosperidad y menos miseria. De este modo se habría asegurado a toda la raza humana, a cambio de la misma cantidad de trabajo, ventajas cien veces más grandes que las del antiguo sistema, y se llegaría «a formar un nuevo mundo moral y dar al hombre un carácter racional», enseña en su *Nueva visión de la sociedad.*

Su plan de hacer feliz a la humanidad se basa en el deseo natural de asociarse y en la moral de la benevolencia y la simpatía. Algunas de sus propuestas sobre las condiciones para obtener el estado de felicidad anticipan los primeros esbozos del socialismo del Estado con la intervención de los gobiernos en la economía. En la comunidad por él anunciada, la educación común igualaría a todos los miembros y toda forma de riqueza sería abolida. A Owen también se debe la institución «National Labour Equitable Exchange», donde los productos se cambiaban según el número de horas de trabajo: el medio de pago eran unos bonos con la indicación de ese número de horas. La tentativa falló muy pronto, pero la teoría sería más tarde asumida por los socialistas mutualistas y, sobre todo, por Marx.

Fruto de su teoría utópica fue la tentativa de Owen de fundar colonias colectivistas de la *New Harmony*. El mismo se trasladó a América y fundó colonias en Indiana y Texas. Sus esfuerzos fracasaron por falta de cooperación de personas capaces y la hostilidad de los grupos religiosos, y Owen retornó a su patria. Los owenianos prosiguieron bajo su impulso la fundación de nuevas colonias en diversos puntos del país, pero no dieron resultado. Notable fue también la iniciativa pedagógica de Owen con la fundación en New Lanark (1816) del «Instituto para la formación racional del carácter juvenil», dividido en dos secciones: de niños de dos a seis años, y de seis a diez años. La primera sección, que anticipaba los «jardines de la infancia», tuvo gran éxito bajo la dirección del obrero por él escogido JAMES BUCHANAN, y con el apoyo de filántropos se abrieron otras escuelas maternales, difundiéndose el modelo por Europa.

[8] G. DOLLEANS, *R. Owen* (París 1905); J. MCCABE, *Owen* (Londres 1920); V. PARETO, *I sistemi socialisti* (Milán 1920); G. D. H. COLE, *The Life of R. Owen* (Londres [2]1930); R. KURPERT *New Harmony* (Nuremberg 1937); R. WAGNER, *Owen* (Zurich 1942).

PEDRO JOSE PROUDHON (1809-1865) es el más destacado e independiente entre los primeros socialistas franceses, que abre ya paso al sistema de Marx.

Nació en Besançon, hijo de artesanos muy pobres. Muy pronto, todavía un niño, fue colocado en una imprenta de la ciudad, donde trabajó largo tiempo, primero de cajista y más tarde de corrector. Con ello tuvo ocasión de adquirir conocimientos que suplieron su falta de formación. Tuvo sobre todo que componer libros sagrados, con lo que se nutrió de la cultura bíblica y religiosa que no abandonó en su vida. Su gran talento y su inmensa afición a la lectura hicieron de él un autodidacta con un vasto caudal de conocimientos. En seguida se reveló como un apasionado estudioso de los problemas sociales, económicos y políticos, engolfándose en el océano de las doctrinas economistas y socialistas con el estudio de Fourier, Rousseau, A. Smith y, más tarde, Saint-Simon y Comte. Con este bagaje se lanzó a la publicación de artículos y folletos. Fueron los primeros ensayos *De l'utilité de la célébration du dimanche* (Besançon 1839), que contiene ya en germen sus ideas fundamentales, y *Essai de grammaire générale* (1839), que le valió una beca de la Academia de la ciudad; pero le fue retirada por la publicación de la obra *Qu'est-ce que la propriété* (París 1840).

Pero esta obra le conquistó una gran fama, y desde entonces se entregó a un trabajo incesante de publicista y de reformador social revolucionario. Fue diputado en la Asamblea; pero después de su primer discurso, en que proponía el impuesto de un tercio sobre la renta, no se le permitió hablar más. En lo sucesivo se entregó a fuerte campaña de agitación social, excitando a las masas a la revolución con sus folletos y dirigiendo los periódicos socialistas *Représentant du peuple* (1847ss), *Le peuple* (1848ss), *Voix du peuple* (1848ss). En ellos atacaba violentamente todas las instituciones y participó así activamente en la revolución de 1848, por lo que fue encerrado en la prisión de Santa Pelagia. En ella gozó de un trato de favor, por lo que pudo continuar la dirección de sus periódicos y la publicación de folletos, como *Les confessions d'un révolutionnaire* (París 1848), que es una historia de aquella revolución.

Por los años siguientes reanudó el estudio de los primeros co-

Bibliografía: C. A. SAINTE-BEUVE, *Proudhon, sa vie et sa correspondance* (París 1870). TROUBAT, *P.-J. Proudhon* (París 1869); MARCHEGAY, *Silhouette de Proudhon* (París 1868); C. DIEHL, *P.-J. Proudhon, seine Lehre und sein Leben*, 3 vols. (Jena 1888-96); A. DESJARDINS, *Proudhon, sa vie, ses oeuvres, sa doctrine*, 2 vols. (París 1896); E. DROZ, *Proudhon* (París 1909); S. G. PUTLITZ, *Proudhon, sein Leben und seine positiven Ideen* (Berlín 1881); BERTHOD, *P.-J. Proudhon et la propriété* (París 1910); FOURNIÈRE, *Les Théories socialistes au XIX*^e^ *siècle: de Baboeuf à Proudhon* (París 1905); C. BOUGLÉ, *La sociologie de Proudhon* (París 1911); MIRECOURT, *Proudhon jugé selon ses doctrines métaphysiques* (1858); H. DE LUBAC, *Proudhon et le christianisme* (París 1845); G. GUY-GRAND, *Pour connaître la pensée de Proudhon* (París 1947); E. DOLLÉANS, *Proudhon* (París [2]1948); G. SANTONASTASO, *Proudhon* (Milán 1954); M. LEROY, *Histoire des idées sociales* III (París 1954); F. MUCKLE, *Geschichte der sozialistischen Ideen in 19. Jahrhundert* II (Leipzig 1908); B. GRÖNDAHL, *P.-J. Proudhon* (Estocolmo 1959); J. H. JACKSON, *Marx, Proudhon and European Socialism* (Nueva York 1962); S. BERNSTEIN, *Storia del socialismo in Francia* (Roma 1963); G. GURVITCH, *Proudhon*, trad. ital. (Pavía 1965); A. ZANFARINO, *Pluralismo sociale e idea de giustizia* (Milán 1967); *L'actualité de Proudhon. Colloque* (Bruselas 1967); P. ANSART, *Sociologie de Proudhon* (París 1967).

munistas, de Hegel y Feuerbach, y condensó en diversos escritos sus ideas sociales y económicas. Mas la publicación de su obra mayor, *La justicia en la Revolución* (1858), le valió nueva condena de prisión, que eludió fugándose a Bruselas. En 1862, la cuestión de la unidad italiana hizo que Proudhon volviese a la política, pronunciándose en favor del principio federativo que expuso en sus obras. Prosiguió hasta el fin de sus días su incesante labor de escritor revolucionario. Murió en Passy.

Las obras de Proudhon forman un acervo abundante, pues fue un escritor fecundísimo. Además de las ya indicadas y de innumerables ensayos y folletos, son las más notables *De la création de l'ordre dans l'humanité* (París 1843), *Système des contradictions économiques ou Philosophie de la misère* (1846), *Banque d'échange* (1848), *Banque du peuple* (1849), *Démonstration du socialisme théorique et pratique* (1849), *Idée générale de la révolution au XIXe siècle* (1851), *Révolution sociale démontrée par le coup d'État* (1852), *Philosophie du Progrès* (1853), *La Justice dans la Révolution et dans l'Église*, que es su obra principal (3 vols., 1858); *La guerre et la paix* (1861), *Du principe fédératif et de la nécessité de reconstituer le parti de la Révolution* (1863), *De la capacité des classes ouvrières* (1865), que apareció después de su muerte. Fueron otras obras póstumas *La Bible anotée* (2 vols., 1866-67), *Du principe de l'art et de la destination sociale* (1875), *Amour et mariage* (1876), *Jésus et les origines du christianisme* (1896), con otras varias y una voluminosa *Correspondence* [9].

Pensamiento filosófico.—Proudhon no construyó un sistema coherente, ni filosófico, ni social. Pensador autodidacta, escritor polemista infatigable, va formando el mundo de sus ideas al compás de sus numerosas lecturas mal digeridas y en lucha incesante contra aquellos autores con quienes polemiza. Pero, en medio del fárrago de sus escritos, que redactaba con gran rapidez y con gran descuido de orden y método (por lo que sus contradicciones e incoherencias son numerosas, su lectura se hace dificultosa y no ha tenido casi seguidores), se advierte un conjunto de ideas y tendencias fundamentales que son la base de su pensamiento.

Ante todo, la *actitud crítica, polémica y revolucionaria* es la constante en el pensar de Proudhon. Con un estilo oratorio ampuloso y violento, Proudhon ha luchado y combatido contra todo y contra todos. Necesita el ardor de las polémicas, buscar enemigos en todas partes para lanzar contra ellos sus invectivas. Es enemigo, a la vez, de la propiedad privada y del comunismo, del despotismo, del su-

[9] EDICIONES: *Oeuvres complètes*, 26 vols. (París 1867-71); ed. C. BOUGLÉ-H. MOYSSET, 11 vols. (1920-39, interrumpida); ed. T. RYUSSEN-PUECH (Paris 1946ss); *Correspondance*, ed. J. A. LANGLOIS, 14 vols. (París 1875).

TRADUCCIONES: Las obras de Proudhon fueron difundidas en España en numerosas traducciones por F. Pi y Margall y otros progresistas revolucionarios. Fueron traducidas por F. PI Y MARGALL *El principio federativo* (Madrid 1867), *Filosofía popular* (Madrid 1868), *Filosofía del Progreso* (Madrid 1869 1885); *Sistema de las contradicciones económicas o Filosofía de la miseria*, 2 vols. (Madrid 1870-72), *De la capacidad política de las clases jornaleras*, etc. Asimismo, por otros, *¿Qué es la propiedad?*, por A. GÓMEZ PINILLA (Valencia, s.f.); *Confesiones de un revolucionario* (Barcelona 1935), *Los Evangelios anotados* (Madrid 1869) t.1 de «La Biblia anotada», etc.

fragio universal y de la soberanía popular [10]. Atacó constantemente a la religión, a la Iglesia y al clero, a los filósofos y sus sistemas, a las instituciones del Estado y a los gobernantes de turno. Por eso su posición se define como la de un *revolucionario*. Proudhon es heredero nato de la Revolución francesa, a la cual, no obstante, también combate. Habla de continuo de la revolución en los epígrafes de sus libros, en sus apóstrofes y arengas, y se llama a sí mismo revolucionario. Su ideal revolucionario es, sin embargo, utópico. Se asemeja mucho a la postura de un «contestatario» de los tiempos actuales. Proudhon sueña con la destrucción de todo el orden social vigente, de sus formas políticas, clases sociales y categorías religiosas, ya que no sirven sino para mantener la corrupción, el desorden y la opresión de las clases pobres, y en la instauración de una sociedad nueva y regenerada, fundada sólo en la justicia, la libertad y el progreso científico [11]. Justicia y libertad son para él lo mismo [12]. Por eso su ideal de la sociedad futura será más bien un socialismo *anarquista*, como él mismo se llamó.

En su labor de agitación revolucionaria, más declamatoria que de acción, Proudhon no desaprobaba los medios violentos, pero tampoco era partidario de nueva revolución sangrienta ni compartía la dialéctica de la lucha de clases. Tal fue la causa de la enemiga profunda contra él de Marx, quien le atacó sin piedad en su escrito *Miseria de la filosofía*, en respuesta a la obra proudhoniana *Contradicciones económicas o filosofía de la miseria*. Parece ser también que Proudhon suavizó su actitud crítica en el segundo período de su vida. Según él mismo declara [13], después de haber realizado durante trece años (1839-1952) una obra crítica y destructiva, se ha entregado a una labor constructiva, a la edificación de su teoría social basada en la ciencia económica.

El contenido positivo de la filosofía de Proudhon, muy diluido entre sus abstrusas diatribas y paradójicas declamaciones, no pasa de tener por sustrato *el positivismo científico* de Comte. Es notoria la influencia de éste en Proudhon, el cual se remite a él y acepta

[10] E. Bréhier *(Historia de la Filosofía* II p.746) escribe: «Proudhon, que necesita, para pensar, el ardor de las polémicas, donde campa a sus anchas, que busca enemigos por todas partes, no tiene ni tiempo ni cuidado para ordenar sus ideas en un sistema coherente; por lo que resultan deslumbrantes chispazos en medio de resúmenes de lecturas no digeridas..., es enemigo a la vez de la propiedad privada y del comunismo, del despotismo, del sufragio universal y de la soberanía popular; es revolucionario y antijacobino, y, sin embargo, no habrá hombre .. que sea más hostil al eclecticismo».

[11] *Filosofía popular*, trad. F. Pi y Margall (Madrid 1968) XIII (conclusión p.145): «Hoy la regeneración no puede ser ni griega, ni latina, ni germánica. Puede venir únicamente, como hace dieciocho siglos, de una propaganda cosmopolita, sostenida por los que, después de haber renegado de los antiguos dioses, protesten, sin distinción de razas ni lenguas, contra la corrupción. ¿Cuál será su bandera? No puede tener más que una; la revolución, la filosofía, la justicia. La revolución es el nombre francés de la nueva idea; la filosofía, su nombre germánico. ¡Sea la *justicia* su nombre cosmopolita!» Con este título de *Filosofía popular*, que no figura entre las obras de Proudhon, ha traducido Pi y Margall una primera sección de su obra principal *La justicia en la revolución y en la Iglesia*.

[12] Ibid., X (p.99): «Y sepa que esa revolución tan calumniada, que hace tres mil años empuja las masas hacia la libertad, es la justicia».

[13] *Carta a M. Villaumé* (24-1-1856) incluida en *La Filosofía del progreso*, traducida por Pi y Margall (Madrid 1885) p.140ss. Cf. p.152: «A esto he venido a parar después de trece o catorce años de crítica, o, si usted quiere, de negación. Empiezo ahora mi estudio positivo, aprendo la ciencia.. ; después de haber pasado la primera parte de mi carrera en *destruir*, en estos momentos *reedifico*».

su ley de los tres estadios. La época actual es la de la ciencia, en que la explicación científica de las cosas sustituye a la explicación religiosa o mítica y a la «sofística» de los metafísicos [14].

Esto mismo se trasluce del *concepto de filosofía* que intenta dar Proudhon. La filosofía la define como «la investigación y, en cuanto es posible, el descubrimiento de la razón de las cosas». Pero Bacón, padre de la filosofía moderna, nos ha enseñado que toda investigación de las cosas se basa en la observación empírica, interna y externa. Esta investigación es obra de la ciencia. Por eso, «a medida que la razón de las cosas se descubre, va tomando asiento en la ciencia, y el sabio sucede al filósofo». De ahí que «la filosofía, lejos de constituir una ciencia universal, no es la ciencia, sino los preliminares de la ciencia». Siguiendo el método de la observación rigurosa, el filósofo «puede llegar a la cumbre de la filosofía, a la ciencia». Porque penetrar la razón de las cosas no es hablar su naturaleza íntima, que es impenetrable, o no es nada, fuera de descubrir el sentido y leyes de los fenómenos [15].

Hay otra filosofía superior que es la metafísica. Esta tiene por objeto las categorías o ideas metafísicas, «concebidas por el espíritu con ayuda de la experiencia», y «que se refieren, no a las cosas, sino a la esencia del espíritu»; a diferencia de «las ideas sensibles, dadas inmediatamente por los objetos». La formación y clasificación de estas categorías o conceptos abstractos «constituye lo que se llama la metafísica. Esta se halla toda en la gramática, y su enseñanza corresponde a *los maestros de escuela*». Dichas categorías «son la condición de la palabra y del saber, y forman la instrumentación de la inteligencia; pero que solas, son estériles, y, por consecuencia, la metafísica, excluyendo por su naturaleza todo positivismo, no puede nunca llegar a ser ciencia». Mas a renglón seguido añade: «Toda ciencia es esencialmente metafísica, puesto que toda ciencia generaliza y distingue. Todo hombre que sabe, por poco que sepa, todo hombre que habla, si llega a comprenderse, es metafísico...; la nueva metafísica es lo primero que piensan los niños y los salvajes» [16].

Con estos y otros desplantes, faltos de toda profundidad filosófica, Proudhon cree haber destruido todo «trascendentalismo», es decir, toda metafísica [17]. Y se ha colocado en el terreno del puro positivismo empirista. La filosofía aparece «impotente para descubrir la más mínima verdad con sólo el auxilio de las nociones metafísicas». La reduce «a enseñar al hombre a pensar por sí mismo,

[14] *Sistema de las contradicciones económicas, Prólogo* II. Trad. de F. Pi y Margall (Madrid 1870) I p.12, en que afirma la doctrina de los tres estadios citando a Comte y recordando que ya la había expuesto en su otro escrito, *Creación del orden en la humanidad*.

[15] *Filosofía popular* § 2 p.6-12. Ibid., p.11: «En cuanto a la naturaleza íntima de las cosas, a ese no sé qué que la metafísica no puede dejar de tratar, e imagina o concibe después de haber hecho abstracción de la fenomenalidad de las cosas y de su razón, si este residuo no es puramente la nada, no tenemos que ver nada con él».

[16] Ibid. § 5 p.31-40; § 6 p.43.

[17] Ibid., § 6 p.42: «Hemos confirmado esta tesis destruyendo por su base todas las pretensiones del trascendentalismo y probando que no hay nada para el espíritu fuera de los límites de la observación». Ibid., p.43: «Pero desde que he probado que todo este trascendentalismo no es más que una calabaza...»

a razonar con método». Y, además, «es esencialmente utilitaria y práctica», que nos da sólo un método para razonar y una guía para nuestras acciones, afirma anticipándose a la praxis marxista [18].

El progreso.—Después de haber rechazado toda metafísica, Proudhon no se resigna a no construir su propia concepción filosófica del universo. Y lo hace mediante la exaltación de una sola idea: *el progreso*, que erige en principio supremo y sobre el que asienta una curiosa visión del movilismo universal, semejante al sistema de Heráclito. La afirmación irrevocable del progreso implica la negación de todo absoluto; son dos nociones antitéticas, polarmente opuestas, y él está resueltamente en favor de la primera [19]. Con este solo principio del progreso, Proudhon cree poder renovar todo el sistema de conocimientos, todo el orden social humano [20].

Y ¿qué es el progreso? No debe entenderse en sentido vulgar y utilitario, como el desarrollo del bienestar material del hombre, o aun de su vida intelectual y moral, sino en toda su dimensión filosófica. *El progreso es la afirmación del movimiento universal* y la negación de todo lo inmutable y eterno, de todo inmovilismo [21]. La existencia del movimiento se impone como hecho primitivo a la experiencia y a la razón [22]. Y constituye la esencia de la naturaleza y del espíritu, por lo que toda realidad material, de la cultura y de la historia, está en continua evolución y cambio [23]. La misma verdad, como las cosas, es esencialmente evolutiva e histórica; sólo son fijas las leyes del movimiento [24]; y el movimiento lleva siempre una dirección estable de evolución hacia el progreso.

Sobre este principio del movimiento universal progresista, esboza Proudhon una ontología a su modo. Desde luego, todos los sistemas fundados en las categorías de sustancia, causa, materia y espíritu han quedado sepultados [25]. *La noción de ser* «deja de ser

[18] Ibid., § 6 p.42-47.

[19] *Filosofía del progreso*, carta 1.ª,1.º Trad. PI Y MARGALL (Madrid 1895) (p.20): «Lo que domina en todos mis estudios, lo que constituye su principio y su fin... es la afirmación resuelta, irrevocable, en todo y por todo, del *progreso*, y la negación no menos resuelta, en todo y por todo, de lo *absoluto*». El ensayo está redactado en forma de dos cartas escritas desde la prisión.

[20] Ibid., introducción (p.25): «La noción del progreso, extendida a todas las esferas de la conciencia y del entendimiento y puesta como la base de la razón práctica y la razón especulativa, ha de renovar el sistema entero de los conocimientos humanos, librar el entendimiento de sus últimos errores, reemplazar en las relaciones sociales las leyes y los catecismos, enseñar al hombre... el valor de sus ideas, la definición de sus derechos, la regla de sus actos, el objeto de su existencia...»

[21] Ibid., carta 1.ª,1.º (p.32): «El progreso es la afirmación del movimiento universal y, por consecuencia, la negación de toda forma y de toda fórmula inmutables; de toda doctrina de eternidad, de inmovilidad... aplicada a un ser cualquiera; de todo orden permanente, sin exceptuar el del universo; de todo sujeto u objeto, empírico o trascendental, que no sea susceptible de mudanza. Por el contrario, el absoluto o el absolutismo es la afirmación de todo lo que el progreso niega y la negación de todo lo que el progreso afirma».

[22] Ibid., 2.º (p.42): «*El movimiento existe*: éste es mi axioma fundamental. Decir cómo adquiero la noción de movimiento sería decir cómo pienso, cómo existo... El movimiento es el hecho primitivo que revelan a la vez la razón y la experiencia». Ibid., 1.º (p.33) sostiene que, en vez del *Cogito, ergo sum* cartesiano, debe decirse: *Moveor, ergo fio*, ya que el pensar es un moverse.

[23] Ibid., 2.º (p.48): «Desde el instante en que concibo el movimiento como la esencia de la naturaleza y del espíritu...»

[24] Ibid., 1. (p.31): «Síguese que, siendo la esencia del espíritu el movimiento, la verdad, es decir, la realidad, tanto en la naturaleza como en la civilización, es esencialmente *histórica* y está sujeta a grados, a cambios, a evoluciones y a metamorfosis».

[25] Ibid., 4.º (p.54): «Con la idea de movimiento o de progreso, todos estos sistemas, fun-

simple y pasa a ser sintética». No es ya indivisible, sino que se reduce a la idea de *grupo*. «Todo lo que existe constituye grupo... Fuera de la idea de grupo no hay sino abstracciones y fantasmas». Así, el hombre es un grupo compuesto, como la planta y el cristal, y su alma o yo no es una unidad espiritual, sino que se diluye en el conjunto orgánico [26]. Con ello delata Proudhon el fundamento materialista de su filosofía.

Tan extraña noción del *ser* como «grupo» le sirve a Proudhon para lanzar la idea del «yo social» o del grupo humano, en que anticipa la teoría organicista del sociologismo. «Sobre nuestra existencia individual, e independiente de ella, hay otra superior, que es la del hombre colectivo». La existencia de este ser superior, que es la sociedad, ni siquiera era antes sospechada por la filosofía. Por ello, la sociedad debe considerarse «como un ser que tiene funciones propias extrañas a nuestra individualidad, ideas propias que nos comunica, una vida propia», semejante a la del animal. Y hasta espera demostrar esa existencia superior, verdadera encarnación del *alma universal*» [27].

Esta filosofía del progreso lleva a Proudhon, como consecuencia principal, a una repulsa clara y terminante de Dios, sustituido por el Dios de Comte, que es la humanidad. La noción suprema del progreso o movimiento es la antítesis de todo absoluto, que implica lo inmutable y eterno. Mas la teología ha definido a Dios como lo infinitamente actual e inmutable, ajeno a toda potencialidad y movimiento. Esta noción es, pues, contradictoria y falsa, ya que todo ser real es «ir siendo». A medida que la idea de progreso adquiere conciencia en las masas, las ideas religiosas evolucionarán y se llegará a humanizar, mejor a socializar, el ser inefable. El Dios a quien adoramos es, por lo tanto, la humanidad, y el culto del pretendido ser supremo debe ser sustituido por el culto de la humanidad [28].

Proudhon se extiende después en otras consecuencias prácticas de su ideal del progreso, combatiendo duramente la monarquía y hasta toda autoridad política, que sólo se fundan en la ficción del absoluto, luchando con igual saña contra las normas estéticas y el ideal clásico del arte griego, como simple proyección de la tendencia

dados en las categorías de sustancia, causa, sujeto, objeto, espíritu, materia, etc., caen por su base o, por mejor decir, quedan sepultados para no reaparecer jamás. No es posible buscar la noción de ser en ninguna cosa indivisible: espíritu, cuerpo, átomo, mónada, etc., deja de ser simple y pasa a ser sintética».

[26] Ibid., 4.° (p.55): «Ese yo, ese uno que llamo *alma* no lo considero ya como una mónada que gobierna desde la sublime cumbre de su naturaleza, mal llamada *espiritual*, otras mónadas injuriosamente llamadas *materiales*». Ibid., 8.° (p.75): «En ontología, progreso es *grupo*, es decir, *ser*, por oposición a todas las quimeras sustanciales, causales, anímicas, atomísticas, etc.» Sólo apunta (4.° p.56) a una «sustancia pura», sustrato de todas las cosas o *pantógena*, que sería, si no absolutamente *la nada*, al menos «como si nada fuera».

[27] Ibid., 6.° p.58-59.

[28] Ibid., 6.° p.60ss. Cf. p.65-66: «Así, lo que nosotros buscamos y adoramos como Dios, no es más que la esencia pura de la humanidad, la naturaleza social y la naturaleza individual, indivisiblemente unidas, pero distintas, como en Jesucristo... Resulta para mí que la humanidad se busca, bajo el nombre de Dios, a sí misma...; que la consecuencia de esta antítesis o *antiteísmo*, como lo he llamado, es abolir toda religión, idolatría, pneumatolatría, cristolatría y antropolatría, puesto que, por una parte, opuesta la idea de Dios a la de movimiento, grupo, serie, progreso, no representa ninguna realidad posible...; conclusiones todas que resumo en esta fórmula... perfectamente clara: *sustitución del culto del pretendido ser supremo por el culto de la humanidad*».

al absoluto y al inmovilismo, y derivando por fin hacia la defensa del socialismo y de la ciencia auténtica, que es la economía [29].

La justicia.—Proudhon, tan voluble en sus especulaciones, ha sustituido pronto su filosofía del progreso por el principio supremo de la justicia, con su obra principal, *La justicia en la revolución y en la Iglesia*. La exaltación de la justicia, de una justicia igualitaria revolucionaria y socialista, formó una constante de su pensamiento, la ocasión y motivo de sus violentas declamaciones, de sus luchas contra todo el orden establecido.

La justicia la entiende primero, en el sentido propio, como «la regla de nuestros derechos y nuestros deberes», la ley que regula las relaciones entre los hombres. Se trata de una justicia conmutativa, que es *igualdad* o *ecuación*.

Pero en seguida su imaginación ardiente exalta esta noción, elevándola a un ideal o mejor, a principio supremo de su filosofía, aplicándole todos los atributos que antes diera a la idea de progreso, y muchos más. La justicia es el objeto de la filosofía, ya que es el principio y razón de ser de las cosas. Es «lo más primitivo que hay en el alma humana, lo más fundamental que hay en la sociedad, lo más sagrado que hay en las naciones, lo que reclama hoy con *más ardor* la muchedumbre» [30].

El ideal de la justicia acaba por convertirse en forma universal de la vida del hombre [31]. Proyectada sobre el mundo, la justicia es concebida como la ley universal de *equilibrio* que gobierna las cosas, que rige toda su evolución y metamorfosis, «el punto de transición entre lo sensible y lo inteligible, lo real y lo ideal»; en una palabra, «la armonía entre el hombre y la naturaleza, o sea, como decía Fourier, la *armonía universal*» [32].

Proudhon, que ha renegado antes del absoluto y proclama con ardor la filosofía positiva, reducida a simple instrumento de la ciencia, tiene una propensión irresistible a absolutizar sus ideales, que han de reemplazar al verdadero absoluto. Ahora renace en la justicia el fondo del absoluto, suma y síntesis de todas las formas de absoluto que han propuesto filósofos y teólogos: es la idea de Platón y Hegel, el *absoluto* de Fichte, la *razón* de Kant y, por fin, lo que los hombres han adorado siempre bajo el nombre de Dios [33]. Proudhon, por su parte, se atiene a la simbolización teológica o identificación de su

[29] Ibid., 7.° (p.74): «Afirmo el progreso y, como encarnación del progreso, la realidad del hombre colectivo, y como consecuencia de esta realidad, una ciencia económica. Este es mi socialismo: ni más ni menos». Ibid., 10.° (p.95-96): «Divino Platón, esos dioses que tú sueñas no existen. No hay nada en el mundo más grande ni más bello que el hombre... El arte es la humanidad».

[30] *Filosofía popular* 10.° p.92.

[31] Ibid., 9.° (p.85): «La justicia es, a la vez, para el ser racional, principio y forma del pensamiento, garantía del juicio, regla de conducta, objeto del saber y fin de la existencia. Es sentimiento y noción, manifestación y ley, idea y hecho; vida, espíritu y razón universales».

[32] Ibid., 8.° p.70.72.

[33] Ibid., 9.° (p.84): «¿Qué es, en efecto, esta justicia, sino la esencia soberana que ha adorado la humanidad en todas las épocas bajo el nombre de *Dios* y no ha dejado, a su vez, de buscar la filosofía bajo nombres diversos: la *idea*, de Platón y Hegel; lo *absoluto*, de Fichte; la *razón pura* y la *razón práctica*, de Kant; los *derechos del hombre y del ciudadano* de la Revolución? ¿No es acaso un hecho que desde el principio del mundo el pensamiento humano, religioso o filosófico, ha girado constantemente sobre este eje?»

ideal de justicia con la divinidad. «La justicia es el Dios supremo, el Dios vivo, el Dios todopoderoso, el único Dios que se atreve a mostrarse con los que contra él blasfeman» [34]. El culto a la justicia «debe reemplazar a la religión», ya que ella «es la esencia de las religiones, al mismo tiempo que la forma de la razón; es el objeto secreto de la fe, el principio, el medio y el fin del saber» [35]. No es extraño que envuelva a su nuevo ídolo con el lenguaje religioso del cristianismo, a la vez que truena en nombre de ella contra toda autoridad, toda Iglesia y sacerdocio [36]. Hasta parodiando el catecismo, se permite aplicar las preguntas sobre Dios a la justicia [37].

Los ídolos o divinidades de Proudhon no se excluyen entre sí. Los ditirambos a la justicia no anulan los que antes había dirigido al progreso o a la humanidad; a renglón seguido los identifica o los absorbe en el mismo ideal divino. Pues la justicia es la ley que rige la naturaleza y sus movimientos, la ley del universo infinito en el espacio y el tiempo. Es también la ley inmanente de la humanidad y de cada uno de los individuos. Y todo el movimiento de la naturaleza y del hombre tiende hacia el progreso. El progreso será, por lo tanto, la realización de la justicia y del derecho. La vida individual y social está, pues, en marcha hacia un ideal de justicia y de belleza cada vez más perfectas [38].

En los análisis siguientes de *La justicia en la revolución y la Iglesia* proseguirá identificando la justicia con «la recta razón», principio y medida de todo orden justo. Esta es, ante todo, «la razón universal», una razón inmanente al mundo, al modo de la divinidad estoica, como ley rectora de la naturaleza. Y es a la vez la razón que se manifiesta en la vida moral y social de los hombres, como norma que ha de imponer en sus relaciones la igualdad de la justicia. Y como esta igualdad sólo cabe realizarse por la destrucción del orden autoritario y opresor existente, la justicia asimismo es identificada con la revolución. Dicha razón es la *razón pública* o «colectiva», que surge del conflicto entre las razones individuales y que ha de destruir incesantemente con sus ecuaciones el sistema formado

[34] Ibid., p.88. Proudhon, como es obvio, condensa toda la moral en el deber de la justicia, en luchar por la justicia revolucionaria. Sostiene también la moral de la familia y el matrimonio monógamo y estable.

[35] Ibid., 10 p.93.

[36] Ibid., 10 p.91ss; cf. p.94-95: «Como misioneros del derecho, no tenemos necesidad ni de prevalernos de autoridad alguna, divina ni humana, ni de aparecer como númenes... El mismo celo por la justicia que hubiese podido dividirnos sobre tal o cual punto de doctrina, nos reconciliaría tarde o temprano. Nada de autoridad, nada de sacerdocio, nada de iglesias. Todos los que afirmamos el derecho somos necesariamente ortodoxos en nuestra creencia... La herejía en la justicia es un contrasentido».

[37] Ibid., 11 (p.111): «¿Para qué ha sido el hombre creado y puesto sobre la tierra? Para conocer a Dios, dice la teología, amarle y servirle... La filosofía, descartando los datos místicos de la teología, responde: Para realizar la justicia, exterminar el mal, contribuir, con la buena administración de su planeta, a la evolución armónica de los mundos... El catecismo, con su mitología y sus misterios, ha servido de base, durante dieciocho siglos, a la enseñanza del pueblo... La filosofía, concreta y positiva, que viene a sucederle, ¿habría de tener menos popularidad de la que ha tenido el catecismo?» A la pregunta (p.109) de quién ha creado el universo, responde que no necesita de creación, que el mundo es infinito y eterno. «La justicia es la ley que rige todas sus metamorfosis».

[38] Ibid., 11 (p.107): «El progreso es, pues, la ley de nuestra alma, no sólo en el sentido de que... debemos continuamente aproximarnos a la absoluta justicia y a lo ideal, sino también en el de que... el ideal de justicia y de belleza que necesitamos realizar cambia y se agranda eternamente».

por la coalición de las razones particulares. De ahí que «nada se asemeje más a la razón universal, en cuanto a la forma, que la *razón del pueblo*»[39].

Asimismo, y con más fuerza, Proudhon prosigue identificando su ideal de justicia con el de la *libertad*. Todo el cometido de la justicia es realizar el ideal de la libertad, en un sistema de igualdad social. La libertad, sin duda, es el origen del mal y del bien, de la injusticia y la justicia. Pero su verdadero fin es realizar la justicia, porque sólo la justicia es su absoluto. Eliminar el mal significa rectificar la noción de justicia o del derecho, y adecuarlo al ideal[40].

Crítica de la religión.—Curiosamente, los escritos de Proudhon están impregnados de lenguaje religioso, de apelaciones a Dios, de citas de la Escritura, de alusiones al Evangelio y a Jesucristo, a la Iglesia y sus instituciones, es decir, de literatura cristiana. Este interés religioso le viene ya, como se ha dicho, desde su primera formación en que, como tipógrafo y corrector, debió de leer la Biblia y otros autores sagrados. Pero la continuó a lo largo de su vida con la lectura de numerosas obras sobre el cristianismo, católicas y, sobre todo, racionalistas. Por ello, Proudhon ha parecido a algunos como creyente y hasta cristiano.

Nada más lejos de la realidad. Proudhon hace en todas sus obras, de una manera o de otra, profesión explícita de *ateísmo*. Los textos son, por desgracia, numerosos. Su incredulidad debió de ser inicial, «desde el comienzo», y continuarse hasta el fin de su vida, como se desprende de su última y más radical obra sobre Jesucristo[41]. Ya hemos visto, en sus teorizaciones sobre la filosofía, el progreso y la justicia, cómo concluye de ellas en la negación radical del Dios trascendente, sustituido por sus propias «divinidades» del progreso, la justicia, la libertad revolucionaria. La crítica de la religión y del cristianismo se hace también, como toda crítica racionalista o marxista, en nombre de estos nuevos símbolos míticos de la filosofía positiva, el progreso y la justicia. La Iglesia, con todo el lenguaje mágico de sus ritos y supersticiones, debe desaparecer, porque está identificada con el Estado absolutista y monárquico, con la jerarquía y la distinción de clases, porque sostiene todas estas instituciones retrógradas del antiguo régimen feudal y porque, «con su inmovilismo», es enemiga de todo cambio y progreso, y, en definitiva, de la implantación de la igualdad por la revolución. Además, la filosofía «ha tomado a su cargo demoler esas venerables creencias de los dogmas cristianos. Su crítica de la religión es justa». Pero debe ahora reemplazar esas doctrinas de fe y autoridad por otra nueva

[39] Ibid., 10 p.103.

[40] *La Justice dans la Révolution et l'Église* III p.49-50.

[41] *Jésus et les origines du Christianisme* (París [2]1896) (p.75-76): «Yo, que no admito la divinidad de Jesús, derivo contra él la conclusión contraria; en lugar de adorarle, le colocaría más bien en el fondo del pozo del abismo, en el lugar en que el Dante, como buen cristiano, ha puesto a Judas... Para mí, que *desde el comienzo* veo en el cristianismo una desviación, que le reprocho de haber durante dieciocho siglos apartado la civilización de su fin y reaccionado contra el progreso, rechazo las esperanzas de M. Renán como un engaño... Yo maldigo la obra de Jesús y reclamo su fin».

fundada sólo en la ciencia[42]. Con gesto similar al de Nietzsche, anuncia el final del catolicismo y de la religión[43].

En el mismo sentido, en la larga introducción a la obra *Sistema de las contradicciones económicas* afirmaba que el ateísmo es el término de la evolución intelectual del hombre y la última fase de la filosofía[44]. Su interpretación del sentido y origen de la idea de Dios es similar a la de Feuerbach: «El ser supremo, dice, es una personificación del propio pensamiento» y «representación fantástica del alma humana»[45]; es decir, la afirmación de sí, del yo o del espíritu, proyectada hacia el infinito[46]. Pero a la vez plantea el problema de la fuerza irresistible con que la humanidad se adhiere a la «hipótesis de Dios»; misterio que sólo se habrá desvanecido cuando la filosofía llegue a su culminación y la ciencia económica realice aquellas reformas del orden social (socialismo) que satisfagan las aspiraciones del hombre libre. Tal es la tesis que desarrolla en esta obra y el fin de las reformas socialistas que propone.

Por su parte, Proudhon tiene también necesidad de la hipótesis de Dios, entre otras muchas razones, «a fin de atestiguar mi buena voluntad para con una multitud de sectas de cuyas opiniones no participo, pero cuyos rencores temo». Son los católicos, deístas, conservadores, filósofos espiritualistas, etc. Podrían acusarle «de ser enemigo de Dios y, por tanto, de traidor a la República, cuando justamente «busco el sentido y el contenido de la idea de Dios». Otra razón es «para justificar un estilo». «Estamos tan llenos de la divinidad» en el lenguaje, las ideas, el ambiente cultural, que no es posible expresarse sino usando del lenguaje religioso[47]. Termina,

[42] *Filosofía popular* 6.º (p.45): «Al dogma antiguo debe la filosofía sustituir una doctrina nueva, con la sola diferencia de que el primero era de fe y se imponía por autoridad, y la segunda debe ser ciencia e imponerse por demostración».

[43] Ibid., 13 (p.140): «Destruido el pontificado, el catolicismo ha venido abajo. *Se acabó ya la religión en el mundo civilizado*. Las iglesias protestantes, especie de términos medios entre el pensamiento religioso y el pensamiento filosófico... parecen, a su vez, obligadas, o a unirse definitivamente con la filosofía y, por consecuencia, a consumar su abjuración, o a ensayar una nueva unidad y, por consecuencia, a contradecirse».

[44] *Sistema de las contradicciones económicas*. Trad. Pi y Margall (Madrid 1870) prólogo (p.25): «El ateísmo humanitario es, pues, el último término de la emancipación moral e intelectual del hombre y, por consiguiente, la última fase de la filosofía, que sirve de paso para la reconstrucción o verificación científica de todos los dogmas demolidos». Es que para él el simple humanitarismo debe dar paso al socialismo, que la ciencia debe probar.

[45] Ibid., p.21: «La humanidad..., si despues de haberse conocido en este acto de fe persiste a sabiendas .. en su opinión de un ser supremo, que sabe bien no ser más que una personificación de su propio pensamiento .. Porque es indudable que la humanidad, afirmando a Dios, o lo que se quiera, bajo el nombre de yo o espíritu, no se afirma sino a sí misma». *Filosofía popular* 11 (p.110): «Dios es..., desde el punto de vista de la humanidad, una *representación fantástica del alma humana elevada al infinito*».

[46] *Sistema de las contradicciones* (p.11): «Ese Dios que tú adoras, que tú has hecho bueno, justo, todopoderoso, eres tú mismo; ese ideal de perfecciones es tu imagen depurada en el espejo ustorio de tu conciencia. Dios, la naturaleza y el hombre son el triple aspecto del ser uno e idéntico; el hombre es el mismo Dios, que ha llegado por mil evoluciones a adquirir la conciencia de sí mismo... No hay otro Dios que el que desde el principio ha dicho: *Yo*; no hay otro Dios que *Tú*. Tales son las últimas conclusiones de la filosofía, que expira rasgando el velo que cubría el misterio de la religión y el suyo propio».

[47] Ibid., p.29-30: «Necesito aún de la hipótesis de Dios para justificar mi estilo... Estamos llenos de divinidad, *Jovis omnia plena*; nuestros monumentos, nuestras tradiciones, nuestras leyes, nuestras ideas, nuestras lenguas y nuestras ciencias, *todo está infectado de esa indeleble superstición*, fuera de la cual no podemos hablar ni obrar, ni siquiera pensar». Cf. *Filosofía del progreso* 7.º p.74.

no obstante, el abstruso alegato declarando ser ateo y recomendando el ateísmo justamente «a causa de mi hipótesis» [48].

La posición de Proudhon es, pues, similar a la de tantos filósofos de la religión no creyentes, desde Hegel a nuestros días. Usan continuamente el lenguaje religioso y «la hipótesis de Dios» para calmar (o engañar) al público creyente, revistiendo sus teorías filosóficas con el simbolismo de los dogmas, con la belleza atrayente de la literatura cristiana. Pero se arrogan el derecho de dar nuevo «sentido y contenido» a esos dogmas e idea de Dios. Su «interpretación» nueva termina desacralizando o vaciando de contenido trascendente a esas creencias religiosas. Son simple ropaje exterior o mítico para expresar una concepción inmanente, o mera religiosidad subjetiva, sin la realidad divina y dirigida a ilusorios ideales sobrehumanos.

La crítica del cristianismo más directa la ha realizado Proudhon en sus dos obras sobre el tema cristiano. En ellas se despoja de todas las apariencias y emplea un tono violento y sarcástico, ridiculizando con todo desenfado los relatos bíblicos. Quizá por ello no osó darlos a la imprenta y han tenido una publicación póstuma. El primero es la *Biblia anotada*, de la que se publicaron dos tomos referentes al Nuevo Testamento. Proudhon conservó durante toda su vida un gran volumen de la Biblia, en cuya impresión había trabajado de joven, y fue llenando sus amplios márgenes de notas de exégesis crítica empleando en ello sus tiempos de ocio hasta el final de su vida. Fruto de ello es este comentario, una especie de «glosa continua» al modo de los autores medievales.

El sentido del mismo es totalmente inverso. Proudhon se inspira, como dice en la nota introductoria, en la crítica de Strauss, y pretende desarrollar, avanzando aún más, «su sistema mítico», y bien puede decirse que lo ha logrado, desbordando la crítica negativa del germano y destrozando el texto sagrado con toda suerte de dicterios y arbitrarias invenciones interpretativas. Basta leer las palabras introductorias: su propósito es poner de manifiesto que todo el Evangelio es una «insulsa leyenda», compuesto al modo de las fábulas de los libros judíos [49]. Bajo este principio, la libertad de interpretar no tiene límites. Los pasajes son interpolados o admitidos

[48] Ibid., p.40-41: «¿Qué religión es la tuya? Olvida tu fe y hazte, por sabiduría, ateo. ¿Cómo?, dirás, ¿ateo a pesar de tu hipótesis? No a pesar, sino a causa de mi hipótesis». La obra contiene otras numerosas declaraciones de ateísmo, v.gr., c.8 p.459, en polémica con Voltaire y Rousseau: «Y yo digo: el primer deber del hombre inteligente y libre es echar incesantemente la idea de Dios de su espíritu y de su conciencia. Porque Dios, si existe, es esencialmente hostil a nuestra naturaleza... Nosotros llegamos a la ciencia a pesar suyo, al bienestar a pesar suyo; cada uno de nuestros progresos es una victoria en la cual aplastamos a la Divinidad». Toda la obra termina, entre otras recomendaciones, con una de antiteísmo, *Sistema de las contradicciones* (c.44 II p.538): «Que el sacerdote se convenza al fin que el pecado es la miseria, y que la verdadera virtud, lo que nos hace dignos de la vida eterna, es *luchar contra la religión y contra Dios*».

[49] *Los Evangelios anotados* (Madrid, Galería Popular, 1869) (p.V): «¿Sería llevar al extremo la paradoja el asegurar que, a excepción de dos o tres epístolas, el Nuevo Testamento en su totalidad no es más que una insulsa leyenda, imitada y compuesta con arreglo a las fábulas de los libros judíos? Esto es lo que procuraré poner de manifiesto cada vez que se presente ocasión». Ibid., p.VII: «Como es sabido, los cristianos abusan de esta antigua creencia (de un libertador) para procurarse una prueba de la necesidad y realidad del dogma cristiano. Lo cierto es que esta tradición, producto de la mitología y de la miseria de los pueblos, ha sido una de las causas eficientes del cristianismo así como las profecías, más bien o más mal entendidas, han sido *causa* de la invención del Evangelio».

como auténticos según personal gusto; las palabras y discursos son de Jesús o de los propios escritores, según convenga; los milagros y hechos maravillosos son fábulas inventadas procedentes de distintas fuentes míticas; en todas partes se ven contradicciones, a cada paso se insertan frases irónicas que tratan de ridiculizar personas y doctrinas. No hay en la obra nada científico y serio fuera de los datos eruditos tomados de Strauss y otros, y sí mucho de literatura panfletaria.

El último fruto de las preocupaciones y estudios religiosos de Proudhon, y también culminación de su lucha anticristiana, fue su escrito *Jesús y los orígenes del cristianismo*, en que condensa los resultados de su crítica de los evangelios. Es su obra final, que dejó fragmentaria, y cuyo manuscrito recibió publicación tardía de un adepto. En el curso de su trabajo aparece el *Jesús*, de Renán (1863), y entonces se revuelve violento no sólo contra el Jesucristo evangélico y el cristianismo, sino también la interpretación «idealista» de éste y contra cualesquiera otros autores que cita.

Como punto de partida, Proudhon repite las ideas sobre Dios antes expresadas. «El sentimiento religioso es la exteriorización del yo, la personificación de la conciencia, que se toma a sí por un ser superior que inspira, y se termina cuando el sentimiento de justicia llena el alma humana». «Hacemos un Dios de nuestra conciencia, porque ella aparece como lo mejor que hay en nosotros» [50]. «Todos los pueblos son monoteístas, en el sentido de que todos tienen un dios particular único». La idea de un Dios universal, supremo, era extraña a los judíos hasta la cautividad; hay que llegar a los macabeos para obtener la idea absoluta de Dios [51]. Los primeros fragmentos, bastante incoherentes, delatan un furor extraño en sus invectivas injuriosas, casi de energúmeno. *Dios es el mal*, exclama con cínico furor [52]. En cuanto a Jesucristo, que un simple hombre, un Jesús de Nazaret me hable de su *sacrificio* en rescate por mis pecados «es verdaderamente el colmo de la maldad» [53]. «La vida y la muerte de Jesús son de un impostor; la comedia de la resurrección es un monstruo» (p.78).

Pero estos y otros enormes dicterios los lanza Proudhon argu-

[50] *Jésus et les origines du Christianisme* (Paris ²1896) p.18.25.

[51] Ibid., p.19. Cf. p.20: «El Dios soberano supremo, que no es ni Jehovah ni Júpiter, que no tiene ídolo, al que adoraba *Constantino*, desapareció en 325 con la declaración de la divinidad de Cristo. Pues no hay Dios sin realización, sin ídolo».

[52] Ibid., p.93: «En resumen, el hombre está de tal manera constituido en su razón y conciencia que, si se toma en serio, se ve forzado a renunciar a la fe, rechazarla como mala y nociva y declarará que, para él, *Dios es el mal*». Pero esto no es nada nuevo en el lenguaje de Proudhon. Las más furiosas invectivas, casi de energúmeno, se encuentran en el *Sistema de las contradicciones económicas* (c.8), donde se revuelve contra la Providencia y había ya estampado esa frase. Da náusea recoger algunas de sus frases: «¿Con qué derecho me diría Dios: Sé santo, porque yo soy santo? Espíritu embustero, le contestaría yo, Dios imbécil, tu reinado ha concluido, busca entre las bestias otras víctimas... Porque Dios es necedad y bajeza; Dios es hipocresía y mentira; Dios es tiranía y miseria; *Dios es el mal*» (p.470-471).

[53] Ibid., p.77. El texto sigue: «Engañar a los hombres, lanzarlos a la revuelta, a la superstición, a la ruina; decirse Dios y alegar en seguida, cuando tiene que satisfacer a la justicia por una justa expiación, que esto le sucede por la salud del mundo, es de una profundidad de bribonería, de rabia satánica tal que sólo un fanático judío podía tener la idea». Muchas expresiones de Proudhon respiran odio hacia la religión. Así afirma (p.95) que toda la vida cultural y espiritual cristiana le producen horror y repulsión, tanto al menos como su «despiadado, por no decir impío racionalismo» produce a los cristianos.

yendo contra Renán, que ha «idealizado» la figura de Jesucristo, y en el supuesto de que se tomen en serio y como auténticos de Cristo los relatos y episodios del Evangelio. En cuanto a él, que no cree ni en la Divinidad ni en lo sobrenatural, que ha «probado», con Strauss, que, si extrae del Evangelio la mitología mesiánica superpuesta a la realidad de Jesús de Nazaret, sólo quedan unos pocos datos históricos, le exime a Jesús de tanta maldad e impostura. Las reglas de hermenéutica que aduce para esta depuración de lo histórico respecto de las leyendas añadidas por los cristianos, son simples y tajantes: Toda predicción cumplida después de la muerte de Jesús, o alusión a hechos y discusiones posteriores son interpolaciones; todo milagro se presume interpolado o al menos falso; toda revelación, aparición, falsas; toda acomodación del Antiguo Testamento que tenga por fin probar la mesianidad de Jesús o exaltar su persona, interpolada, etc. (p.165-166).

La imagen del Jesús histórico que queda después de la manipulación proudhoniana del Evangelio es un vivo trasunto de sí, nota ya el editor del mismo Proudhon. Jesús fue un *justiciero*, un *reformador socialista y revolucionario*, «el verdadero jefe y modelo de toda revolución», maestro, por tanto, a seguir y, como Juan, «un innovador *socialista*» (p.121ss.166). Tuvo sus culpas y grandes equivocaciones, por las que fue condenado en su tiempo con justicia como promotor de insurrección. La mayor culpa fue haber usurpado los títulos de las creencias mesiánicas populares. El, espíritu religioso de la religión de la justicia, que no creía en el Mesías, que en su conciencia reducía el mesianismo a una reforma moral y social, tratando de apartar al pueblo del culto y del sacerdocio, se dejó arrastrar por el aura popular y las supersticiones judías, terminando por hacer creer que era un Mesías, una encarnación.

La culpabilidad de Jesús ante la historia es haber dado origen al cristianismo con su predicación equívoca de una resurrección y venida triunfal, que motivó su apoteosis posterior. Aquí Proudhon inventa una interpretación nueva, hasta él desconocida. Pretende probar por diversos indicios que Jesús no murió en la cruz, sino que fue descendido de ella y ocultado. Dada la exaltación de sus discípulos ante el sepulcro encontrado vacío, Jesús, ya «comprometido con la superstición popular», debió de presentarse súbitamente a algunos de ellos, con lo que dio nacimiento al mito de la resurrección. El movimiento cristiano no se hubiera propagado con tanta pujanza si Jesús mismo, desde lo oculto, no hubiera seguido animándolo. Al fin también su muerte hubo de seguir en el anónimo [54]. Proudhon, finalmente, disculpa a Jesús de sus yerros y de haberse apartado de su primer plan de reformador socialista, cambiándolo por la institución de una nueva superstición que las masas pedían [55].

[54] Ibid., p.190ss.

[55] Ibid., p.316: «Podemos tanto mejor perdonarle cuanto que la filosofía y la experiencia nos enseñan que el establecimiento de la justicia es largo y difícil; que exige siglos, que la reforma meditada por Jesús no podía hacerse en tiempo tan corto, como un relámpago; que las masas tenían necesidad de religión, y que *superstición por superstición*, la que él ha dado nacimiento.. vale tanto como cualquiera otra».

Tan inaudita invención de Proudhon no encontró eco ni en el más radical racionalismo por falta de toda apariencia seria. No es extraño que su contemporáneo Donoso Cortés viera en Proudhon, con su ensañada lucha contra la religión y contra la idea de Dios a lo largo de todos sus escritos, la culminación del movimiento de la revolución y del socialismo en su negación de Dios y de toda autoridad.

Socialismo federalista.—Proudhon se declaró socialista y luchó también por las ideas socialistas en todas sus obras. Sin embargo, combatió a los otros socialistas utópicos Fourier y Saint-Simon, lo mismo que atacó al comunismo, pues necesitaba para desarrollar sus ideas de un enemigo con quien polemizar. Tenía grandes divergencias con ellos, aunque él sostuviera otra forma de socialismo utópico, nunca bien definido. En carta a Villaumé, que le reprochaba de esa contradicción, replicaba que había estado por el socialismo antes y después de 1848, época en que escribía en las dos publicaciones, órganos del socialismo. Pero no aceptaba un socialismo que tienda a sacrificar el derecho individual al derecho social [56].

En efecto, Proudhon es, entre estos socialistas, partidario de un individualismo exacerbado, el que más acentuó la libertad individual, enemigo del socialismo estatal. Su ideal es la justicia en la libertad, una justicia revolucionaria e igualitaria que destruya la autoridad política y privilegios de clase, y asocie a todos los individuos en la igualdad de condiciones, «principio de las sociedades». Por ello, combatió siempre la autoridad política y proclamó la *anarquía* como verdadera forma de gobierno, siendo uno de los precursores del movimiento anarquista. Esta anarquía la entiende no como el desorden y caos social, sino como la reunión asociada de las fuerzas colectivas en el derecho, que ha de realizar el más alto grado de orden en la armonía y libertad individual [57].

Proudhon exponía estas ideas socialistas igualitarias y de asociación libre ya en su primera obra *¿Qué es la propiedad?* (1840). La obra se abre con la proclamación del famoso *slogan* (que no es suyo original, sino ya pronunciado por Crissot en 1780): *La propiedad es un robo.* Y se centra toda en la defensa del nuevo principio revolucionario. Nada menos que diez prolijas argumentaciones emplea (c.4) para demostrar que «la propiedad es imposible» y es injusta, porque anula el trabajo, base de toda producción y riqueza; porque «es homicida», puede llevar a la extinción de la misma socie-

[56] *Carta a M. Villaumé* (24-1-1856) en *Filosofía del progreso* p.159-160. «En mis *Contradicciones* dice usted que me he burlado igualmente de los socialistas y economistas, y que después de 1848 he aceptado el socialismo. Estoy con ese socialismo... Pertenezco a este partido. *El Pueblo* y *El Representante del Pueblo* que publiqué en 1848, eran en este sentido dos órganos del *socialismo*. Hoy mismo hago en alta voz profesión de socialismo, y creo más que nunca en su triunfo».

[57] *¿Qué es la propiedad?* Trad. de A. Gómez Pinilla (c.5,2.ª): «La propiedad y la autoridad están amenazadas de ruina desde el principio del mundo, y así es como el hombre busca la justicia en la igualdad, en la anarquía. *Anarquía*, ausencia de señor, de soberano, tal es la forma de gobierno a la que nos aproximamos de día en día y a la que (por prejuicio) miramos como el colmo del desorden y la expresión del caos». *Filosofía del progreso* (7.ª p.67): «En 1840 escribía esta profesión de fe tan notable por su laconismo como por su energía: *Soy anarquista*; palabras por las que negaba el principio de autoridad, o mejor, afirmaba su insuficiencia».

dad; porque es la negación de la igualdad, etc. No se pueden acumular más cargos no sólo contra los abusos de la propiedad capitalista, sino contra el régimen mismo de propiedad privada, sobre todo de la tierra. Francia misma, o cualquier otra nación, no es propietaria de su territorio, sino sólo le compete su posesión, «para su uso y trabajo». Igual acontece con los individuos respecto de sus propiedades[58]. El derecho de propiedad es sustituido por el de «posesión» sobre los productos o frutos del trabajo[59].

La raíz de la argumentación proudhoniana está en que sólo el trabajo es efectivo de la producción. De los tres factores de la producción—bienes de equipo y capital, la tierra, el trabajo—, este trabajo es el único productor; los otros dos son meros instrumentos que nada producen. El capitalista o propietario, al pagar un simple precio al trabajo y apropiarse del producto, explotan injustamente y roban al trabajador. Lo mismo debe decirse del propietario que da en arriendo sus tierras cobrando un beneficio, del que da en préstamo un capital exigiendo un interés, del comerciante que vende más caro obteniendo un beneficio; los mismos derechos sucesorios no son válidos, y la herencia debe restringirse al mínimo de lo necesario para el heredero. En la sociedad igualitaria que sueña Proudhon, el préstamo debe ser gratuito, como en la Edad Media; cualquier tipo de interés es usura injusta; el comercio debe volver al sistema natural de mercado que Aristóteles propuso, de un simple cambio de productos en equivalencia. El lucro, por lo tanto, desaparecerá, y la propiedad y capital no podrán constituirse. Además, los trabajadores obtendrán un salario igual, cuyo valor se mide por la suma del tiempo de trabajo y gastos. Así lo expresan claramente «las conclusiones» de la obra[60]. Se esboza ya la teoría o análisis marxista de la explotación capitalista del trabajador, causa de la formación del capitalismo. Por eso esta obra fue muy elogiada por Marx.

Si la propiedad privada es injusta y un robo, por fuerza habrá de mantenerse colectiva, ya que las riquezas son producto de fuerzas colectivas. El rico que no trabaja no tiene derecho a vivir. Pero Proudhon, anarquista, es enemigo del socialismo y comunismo estatales, que ponen los bienes de producción en manos del Estado, porque es también enemigo de la autoridad estatal. La solución

[58] *¿Qué es la propiedad?* (c.4,4.ª p.95): «Francia, como un solo hombre, posee un territorio que explota, pero no es propietaria de él. Sucede a las naciones lo mismo que a los individuos entre sí; les corresponde simplemente el uso y el trabajo sobre el territorio, y sólo por un vicio del lenguaje se les atribuye el dominio del suelo».

[59] Ibid., p.99: «Sostengo... que el poseedor encuentra el pago de su trabajo y de su industria en esa doble producción, pero no adquiere ningún derecho sobre el suelo. Apruebo que el trabajador haga suyos sus frutos; pero no comprendo cómo la propiedad de éstos puede implicar la de la tierra».

[60] Ibid., c.5,2.ª,3.ª (p.247): «1. *La posesión* individual es la condición de la vida social. Cinco mil años de propiedad lo demuestran; la propiedad es el suicidio de la sociedad. La posesión es el derecho; la propiedad es contra el derecho. 2. Siendo igual para todos el derecho de ocupación, la posesión variará con el número de poseedores; la propiedad no podrá constituirse. 3. Siendo igual para todos el resultado del trabajo, es imposible la formación de la propiedad por la explotación ajena y por el arriendo. 4. Todo trabajo humano es resultado necesario de una fuerza colectiva; la propiedad, por esa razón, debe ser colectiva e indivisa. En términos más concretos, el trabajo destruye la propiedad».

será, por lo tanto, un colectivismo compartido por grupos de «asociaciones libres», «la única forma posible y justa de sociedad»[61].

En obras sucesivas, sobre todo en *El principio federativo*, Proudhon siguió desarrollando esta teoría de un asociacionismo federalista, en que las asociaciones comparten la administración común de los bienes inmuebles, porque tales sociedades tampoco tienen propiedad, sino posesión. La sociedad es pluralidad de los grupos y clases, no jerarquizadas, sino en relaciones libres y contractuales con las otras; se trata de asociaciones de cooperación, no de subordinación y de dominio. La sociedad económica se organiza a través de una federación agrícola-industrial, un agregado de grupos económicos. Las asociaciones obreras son los modelos que deben proponerse a la industria y al comercio. Los grupos se asocian en federación, partiendo de las exigencias de la base y organizando el derecho de integración. La soberanía no es el poder de uno, ni de muchos, sino de los grupos naturales que en el mismo territorio desarrollan una solidaridad espontánea en la divergencia de actividades. Las ciudades se asocian por cambios de servicios, realizando una justicia conmutativa que debe sustituir a la distributiva; las pequeñas comunidades se unen a otras más vastas, nacionales e internacionales. Condiciones de la federación son la libertad interna de todo grupo o nación, la libertad y la descentralización administrativa, pues los atributos de la autoridad central deben restringirse. A través de una serie de formaciones políticas intermedias se realiza el ideal federalista, que representa una serie de círculos concéntricos donde cada colectividad desarrolla una función autónoma.

Esta concepción se acerca también al modelo de organización sindicalista. Otros motivos que anticipan el sindicalismo revolucionario se encuentran en la obra póstuma *De la capacidad de las clases obreras* (1865), donde Proudhon expresa la confianza de un futuro acercamiento de las clases medias a los trabajadores para la realización de su federalismo. Pero la revolución, si ha de traer violencias para subvertir el orden actual, fundado en la propiedad y el dominio, deberá dar paso a la nueva sociedad pacífica. Proudhon es pacifista, y su ideal utópico es el de una sociedad basada en la armonía de voluntades libres que se unen en el trabajo. En su obra *De la guerra y la paz* expone este ideal pacifista, donde la guerra aparece como una especie de juicio de Dios. Marx no le perdonará el no haber aceptado su teoría de la lucha de clases.

Otra figura posterior de la corriente socialista francesa fue Carlos Luis Blanc o Blanqui (1811-1882), que está más en la línea de

[61] Ibid., p.247-248: «Siendo toda aptitud para el trabajo, lo mismo que todo instrumento para el mismo, un capital acumulado, una propiedad colectiva, la desigualdad de remuneración y de fortuna, so pretexto de desigualdad de capacidades, es injusticia y robo. 6.ª Los trabajadores han de ser necesariamente iguales en salarios, como lo son en derechos y en deberes. 7.ª Los productos sólo se adquieren mediante productos; pero siendo condición del cambio la equivalencia de los productos, el lucro es imposible e injusto... 8.ª La asociación libre, la libertad, que se limita a mantener la igualdad en los medios de producción y la equivalencia en los cambios, es *la única forma posible de sociedad*, la única justa, la única verdadera. 10.ª La política es ciencia de la libertad. El gobierno del hombre por el hombre... es tiranía; el más alto grado de la sociedad está en la unión del orden y de la anarquía».

Fournier y Owen que en la de Proudhon. Nacido en Madrid, las vicisitudes de su familia estuvieron extremadamente ligadas al drama de la Revolución y de la Restauración. Su vida y pensamiento se entrelazan también con la historia política y social de Francia. Conoció de cerca la miseria y las condiciones de la clase obrera. Periodista y orador del partido democrático avanzado, tomó parte activa en la revolución de 1848 y fue miembro del gobierno provisional. De regreso de Inglaterra (1870), donde fue obligado a exiliarse, fue elegido diputado y tomó posición contra la Comuna. En 1876 fundó con las izquierdas el partido radical-socialista.

L. Blanc escribió obras históricas notables bajo el aspecto social. *Histoire de dix ans* (París 1841-44), en que aplica a los acontecimientos de la década de los años treinta el concepto de clases y de lucha de clases; *Histoire de la Révolution française* (12 vols., 1847-62), también enfocada desde los aspectos sociales de la misma, y más tarde *Dix ans d'histoire d'Angleterre* (1879-81). Sus teorías sociales las expone especialmente en la obra *Organisation du travail* (París 1839) y en *Appel aux honnêtes gens* (1849), con otros escritos políticos [62].

Las ideas sociales de Blanc representan un socialismo romántico con la idea de desarrollar el movimiento obrero nacido de la revolución. Parte de la crítica de la libre concurrencia y denuncia la miseria de las clases obreras, que es originada por la misma. Su especulación principal es la doctrina del *derecho al trabajo*. El hombre tiene un derecho natural a la vida, que supone, para ser eficaz, o la propiedad privada, o para los que no poseen nada, el derecho al trabajo, como único medio de vida. Pero, en la sociedad capitalista, la propiedad se ha concentrado en manos de unos pocos, de tal modo que una gran masa de proletarios han quedado prácticamente despojados de su derecho a la vida, pues, o están en peligro de perder su trabajo por el paro, o reciben salarios insuficientes para vivir por las exigencias de los patronos.

Son necesarias, por tanto, radicales reformas sociales, ya que las causas profundas de tantos males no pueden ser remediadas por el principio cristiano de la caridad individual. El remedio está en la intervención del Estado, que tiene el riguroso deber de proporcionar medios de vida a todos. Instrucción e instrumentos de trabajo deben ser asegurados a todos, y ello sólo podrá hacerse mediante el Estado. Para conseguirlo, deberá expropiar a los capitalistas para reunir los bienes de producción, empresas, etc., y distribuirlos equitativamente a los ciudadanos. Dicha distribución deberá hacerse por medio de la *asociación*, que él contrapone al principio de concurrencia. El principio de asociación se realizará a través de los *ateliers sociaux*, que constituirán las células y punto de partida para la creación de una nueva sociedad. Se organizarán en las principales ramas de la producción, y el capital necesario será suminis-

[62] E. LAURENS, *L. Blanc* (París 1908); E. RENARD, *L. Blanc, sa vie son oeuvre* (París 1928); P. KELLER, *L. Blanc und die Revolution von 1848* (Zurich 1926); H. PECHAN, *L. Blanc als Wegbereiter des modernen Sozialismus* (Jena 1929); L. A. LOUBÈRE, *L. Blanc* (Chicago 1961).

trado por el gobierno y el crédito. Todos los obreros de honradez probada podrán formar parte de ellos y se les retribuirá con justicia *según sus necesidades*, principio distributivo común a estos socialistas. La asociación prevista no debe sustraerse a la competencia de la industria privada, antes bien, en lucha con ella, dichos talleres deben extenderse y crear una nueva sociedad.

La idea de Blanc tuvo un ensayo en los *ateliers nationaux* creados en 1848; pero su fracaso produjo sangrientos disturbios. Mas el reformador contribuyó, junto con Owen y Fourier, a difundir el principio de asociación entre los obreros, y sus teorías están en la base de las cooperativas de producción. Fue también uno de los primeros socialistas en buscar el apoyo del Estado moderno para actuar la reforma social.

Por fin, otros dos autores, emancipados del sansimonismo, siguieron una dirección independiente.

PEDRO LEROUX (1797-1871) nació en París. Fue primero tipógrafo y corrector de pruebas. Desde 1824 colaboró en *Le Globe*, órgano de los sansimonianos; pero se separó de este movimiento con la escisión de Enfantin. En 1841 fundó, en unión con Viardot y Jorge Sand, la *Revue Indépendante*, donde la Sand publicó algunas novelas. Participó en la revolución de 1848 y fue miembro de la Asamblea. Desterrado en 1852, volvió a Francia con la amnistía de 1859. Entre sus obras figuran *Réfutation de l'éclectisme* (París 1839), *De l'humanité, de son principe et de son avenir*, 2 vols. (1840), *Du christianisme et de ses origines* (1848).

El pensamiento de Leroux es una amalgama de viejos motivos iluministas y de nuevos temas que anticipan la posición de Comte. Predomina en él la idea de un continuo *progreso de la humanidad* hacia un destino social, moral y religioso siempre más elevado, en el cual es prevista la abolición de la propiedad, de la herencia, de las relaciones de servidumbre. Se trata de un socialismo humanitario y utópico, con el cual se quiere conciliar una forma de cristianismo mezclado con extrañas doctrinas pitagóricas y budistas. La Trinidad sería el fondo metafísico de las religiones y la esencia misma del espíritu humano, que es, a la vez, sensación, sentimiento e inteligencia. Dios no se manifiesta fuera del mundo y parece confundirse con la realidad de los seres, siendo como la progresión ilimitada de los mismos o la transformación indefinida de la naturaleza. No se da más cielo o infierno que los de la vida presente. Leroux también admite la transmigración de las almas en innumerables vidas individuales.

En la misma corriente de un humanismo misticista y socializante se sitúa JUAN REYNAUD (1806-1863), que nació en Lyón. Estudió la carrera de ingeniero de minas. Fue atraído por la propaganda sansimonista y abandonó todo por dedicarse a este movimiento como una misión; presto se convenció de sus exageraciones y se apartó del mismo. Se asoció a Leroux para la publicación de la *Nouvelle Encyclopédie*, que quedó sin terminar, y colaboró en otras revistas. Publicó la obra *Terre et ciel* (París 1854), que le dio gran

fama. En ella expone un sistema teosófico fundado en la transmigración de las almas, las cuales viven incesantemente sucesivas existencias, pasando de un astro a otro, de modo que su vida en la tierra es sólo ocasional. Subraya también «el soberano principio de la *perfectibilidad*, que ilumina todos los tiempos», y dirige esta indefinida vida de las almas en innumerables astros. La vida en la tierra es lugar de expiación y regeneración para los hombres. Las almas no son espirituales y no pueden existir sin algún cuerpo más o menos sutil; y también son quimera el cielo y el infierno cristianos, pues sólo existe el cielo astronómico, único en que pueden vivir y gozar las almas. Estas son continuamente producibles de la nada por una operación incesante del Creador, consistente en «una misteriosa expansión de su esencia» al modo de emanación panteísta. Esta obra atrajo por ello la hostilidad y una condenación por parte de la autoridad eclesiástica. Escribió también obras de mineralogía y geología.

En Alemania aparece el socialismo por primera vez con el sastre GUILLERMO WEITLING (1807-1871), que desde su juventud se distinguió por sus ideas radicales y predicó entre los proletarios el utopismo francés. Habiendo tomado parte en la revolución de 1848, huyó a América, fundando en nueva York una sociedad socialista. Difundió las ideas socialistas en las obras *Garantien der Harmonie und Freiheit* (1842) y sobre todo *Evengelium eines armen Sünders (Evangelio del pobre pecador)*, que fue muy leído. La escuela económica de los llamados «socialistas de cátedra» propagaron un socialismo político, que ya comenzaba con CARLOS RODBERTUS (1805-1875), economista, diputado en la Asamblea prusiana y ministro de cultos por breve tiempo. Entre sus obras destacan *Forderungen der arbeitenden Klassen* (1837), *Soziale Briege an Von Kirchmann* (Berlín 1850, 3 vols.); la cuarta de esas cartas lleva por título *Das Kapital* y fue publicada posteriormente (Berlín 1884). Elaboró una teoría de las rentas y del desarrollo económico, precedente del *plus valor* de Marx. El trabajador, que produce toda la riqueza, no recibe como salario sino una parte siempre menor, por cuanto que, aumentando la productividad, no aumenta el salario. La injusta distribución de las rentas engendra un uso irracional de las fuerzas productivas, y el capitalismo va a originar la miseria de las masas. Por ello aboga por la socialización de la propiedad; pero rechaza las posiciones del «socialismo del Estado» y, a la vez, los métodos revolucionarios, confiando más bien en un lento progreso. Piensa que, al cabo de siglos, se llegará a la civilización «cristiano-germánica», en que la tierra y el capital serán nacionalizados.

Los representantes principales del posterior *socialismo de la cátedra* fueron ADOLFO WAGNER (1835-1917) y GUSTAVO SCHMOLLER (1838-1917), que colaboraron en la fundación del «Verein für Sozialpolitik» (Congreso de Eisenach, 1872). Autores de numerosas obras de economía, ambos lucharon por una *Sozialpolitik* que, mediante profundas reformas sociales y un sistema fiscal como instrumento de redistribución de las rentas, salvara las profundas

diferencias de las clases. Su tendencia conservadora y de adhesión al Estado les impedía aceptar el socialismo, del que asumieron sus profundas exigencias de renovación social. En este sentido aceptaron el término de «socialismo de la cátedra», que, por desprecio, se les lanzó, y con otros seguidores ejercieron por su enseñanza fuerte influencia en las clases medias germanas.

Pero el teórico más conocido, íntimamente ligado al primer movimiento socialista alemán y a la formación del partido obrero, fue FERNANDO LASSALLE (1825-1864). Nació en Breslau, hijo de padres judíos. Su padre, rico mercader, quiso orientarle a los negocios. Mas desde muy joven sintióse atraído por las tareas intelectuales y por la vida turbulenta de los estudiantes alemanes. Estudió filología y filosofía en las universidades de Breslau y de Berlín, apasionándose por el sistema de Hegel. El hegelianismo penetró toda su formación hasta ejercer una profunda influencia en su pensamiento. A los veinte años huyó a París, donde afrancesó su apellido (cuya forma original era *Lassel)* y se introdujo en los círculos intelectuales, conociendo a Proudhon y trabando estrecha amistad con E. Heine. De retorno a Berlín para continuar sus estudios, conoció a la condesa de Hatzfeldt y se entregó con ardor a patrocinar su causa de separación del marido. El proceso duró ocho años hasta obtener el triunfo, y con este motivo adquirió sólidos conocimientos jurídicos que utilizó en sus obras. En 1848 tuvo en Düsseldorf los primeros contactos con Marx y Engels, de los cuales asimiló la tesis de la interpretación económica de la historia. En aquella ciudad participó tan vivamente en una agitación popular contra la disolución de la primera asamblea prusiana y la nueva constitución por decreto real, que fue procesado y condenado a seis meses de cárcel.

Siguió un período de calma, que aprovechó para la composición de sus obras, logrando establecerse en Berlín contra la prohibición que sobre él pesaba. Con una conferencia dada en una sociedad obrera de Berlín en 1861, en que criticaba duramente al gobierno liberal y la tiranía de la clase capitalista y exaltaba la fuerza de las masas obreras, inició de lleno su carrera de agitador socialista, que le valió de nuevo la prisión. Invitado en 1863, dado su prestigio de revolucionario, al congreso de los obreros en Leipzig, Lassalle les dirigió una *Carta abierta*, en que fijaba el programa y táctica reformista del movimiento obrero: la fundación de un partido obrero propio, para obtener mediante la agitación política y el sufragio universal la conquista del poder. Lassalle soñaba con un Estado popular alemán fundado en el sufragio universal, pues sólo mediante la intervención estatal podrían introducirse las reformas sociales. Por esto entró bien pronto en oposición con Marx, del cual no obtuvo ya colaboración. No obstante, fundó la *Asociación general de obreros alemanes*, que aceptó sus directrices y de la que fue su primer presidente. Para atender a su salud pasó a Suiza (1864), donde intentó desposarse con la joven Elena. Al matrimonio se opusieron los padres, que la casaron con el conde Racovitz. Creyén-

dose burlado, Lassalle retó al conde a duelo, en el que fue gravemente herido, muriendo en Ginebra.

Fueron sus obras principales: *Die Philosophie Herakleitos' des Dunkeln*, 2 vols. (Berlín 1858), erudito estudio en torno a Heráclito, en que la noción del «devenir» debía estimular más su pensamiento hegeliano; *System der erworbenen Rechte* (Leipzig 1861), que contiene en germen sus ideas; la citada *Carta abierta* y otros dos textos fundamentales de sus doctrinas socialistas, *Arbeiterprogramm* (Berlín 1862) y *Herr Bestiat-Schultze von Delitzsch, oder Kapital und Arbeit* (1864), que contiene a la vez una crítica, mordiente y personal, de este liberal y antiguo amigo político[63].

El sistema social de Lassalle contiene sustancialmente un socialismo del Estado. Su esfuerzo principal se dirigió a la conquista de la libertad y representatividad políticas de la clase obrera mediante el sufragio universal, a fin de obtener sus reivindicaciones económico-sociales. Su análisis económico del capital y trabajo le llevó a formular la pretendida ley de bronce de los salarios *(das eherne Lohngesetz)*, que enunciaba en la *Carta abierta* y condensa la *teoría de la explotación* capitalista común en el socialismo: Todos los bienes que tienen un valor son producto del trabajo. Los trabajadores no perciben, sin embargo, más que una parte del producto que han creado, en forma de salario. Los capitalistas se aprovechan de la propiedad sobre los medios de producción y compran la fuerza de trabajo de los verdaderos productores, obligados por el hambre, por una parte de lo que este trabajo producirá. A título de fácil provecho se embolsan el resto del producto, que es el interés del capital, abusando de la situación del obrero. El resultado de ello es el pauperismo creciente de las masas obreras, que, con el progreso de la industria, ven descender más su condición, pues al facilitar la producción y el abaratamiento de las mercancías, ocasionan una nueva baja de los salarios, mientras el capital acrecienta su rendimiento. Tal es la férrea y cruel ley de la retribución necesaria.

El remedio y reforma social lo veía Lassalle en la sustitución del trabajo asalariado por el trabajo *asociado*. Potentes cooperativas de producción debían formarse, constituidas por los obreros con la protección y el crédito del Estado. La extensión de la producción cooperativa, subvencionada por el Estado, pero bajo el control democrático, a todo el campo de la industria y de la agricultura, debía tener las suficientes proporciones para que de ella saliera la organización socialista de todo el trabajo y se elevara el nivel de la clase obrera.

[63] *Edición: Gesammelte Reden und Schriften*, por E. BERNSTEIN, 12 vols. (Berlín 1919-21); *Nachgelassene Briefe und Schriften*, por G. MAYER, 6 vols. (Stuttgart 1921-25). Cf. BRANDES, *Ferdinand Lassalle* (1888); B. BECKER, *Geschichte der Arbeitsagitation; F. Lassalle* (1874); G. MEYER, *Lassalle als Sozial-Oekonom* (Berlín 1894); SEILLÈRE, *Études sur F. Lassalle* (París 1897); KAUTSKY, *Consumvereine und Arbeiterbewegung* (Viena 1897); TH. ROMM, *F. Lassalle als Rechts- und Sozialphilosoph* (Meisenheim 1953); D. FOOTMAN, *Lassalle* (Londres 1946).

CAPITULO II

Materialismo científico naturalista *

Filosofía materialista.—*Materialismo* es la concepción del mundo que pone la materia como primer principio de toda la realidad y considera toda forma y toda energía, lo mismo que la vida y la conciencia, como derivadas de la materia misma. Se opone al *idealismo*, el cual deduce la materia de la forma ideal, y sobre todo al *espiritualismo*, que considera la materia como realidad distinta esencialmente de la del espíritu. La «materia» es entendida, en su calidad de principio primero, como sustancia originaria, único fundamento existencial del mundo; todas sus formas y manifestaciones serán como fenómenos transeúntes, que de ella surgen y a ella retornan. La misma vida orgánica y espiritual no pueden tener otra fuente que la materia. La prioridad del principio material es apoyada en el axioma de «la conservación de la materia» en la cual nada se crea, nada se destruye; la cantidad de materia primordial es idéntica en cualquiera transformación de los fenómenos.

El materialismo «filosófico», que rechaza todo dualismo de materia y espíritu (como principio irreductible a ella), lleva consigo la exclusión de un principio superior espiritual, es decir, la negación de Dios. La materia no ha sido creada, es eterna e infinita. Su causa hay que buscarla en ella misma. La naturaleza corpórea es lo primario, la conciencia y el pensamiento se basan en la materia. El ateísmo implica siempre un fondo de concepción materialista. Igualmente rechaza el dualismo de materia y espíritu en el hombre, es decir, la existencia del alma espiritual e inmortal como principio subsistente no derivado de la materia. La esencia humana es algo único, y no puede escindirse en dos seres separables.

El materialismo ha sido sostenido desde la más remota antigüedad y es una de las «constantes» en la historia de la filosofía. Aparece desde la primera especulación griega con el ma-

* **Bibliografía:** F. A. LANGE, *Geschichte des Materialismus*, 2 vols. (Iserlohn 1866; Leipzig [10]1921); F. MASCI, *Il materialismo psicofisico e la dottrina del parallelismo in psicologia* (Nápoles 1901); F. KLIMKE, *Der deutsche Materialismusstreit im 19. Jahrhundert und seine Bedeutung für die Gegenwart* (Hamm i. W. 1907); G. RENSI, *Il materialismo critico* (Milán 1927); C. J. HAYES, *A Generation of Materialism* (1871-1900) (Londres 1841); L. BASBAUM, *Los fundamentos del materialismo* (Buenos Aires 1946); M. M. ROSENTHAL, *Materialistische und idealistische Weltanschauung* (Berlín [2]1948); G. F. WHICHER, *The Trascendentalist Revolt against Materialism* (Boston 1949); J. P. SARTRE, *Materialismus und Revolution* (Stuttgart 1950); A. D'ALESSANDRO, *Il materialismo scientifico e l'idea di Dio* (Nápoles 1952); A. BANFI, *Storia del materialismo*, 2 vols. (Milán 1952-53); G. BACHELARD, *Le matérialisme rationel* (París 1953); VARIOS, *Beiträge zur Geschichte des vormarxistischen Materialismus* (Berlín 1961); VARIOS, *Science et matérialisme* (París 1962).

terialismo atomístico de Leucipo y Demócrito, que es llevado a su perfección estética por Epicuro y por diversas escuelas de la India como materialismo espacial. El principio de la concepción china del *Tao* tiene también un significado material. Aunque el cristianismo significase el triunfo del espiritualismo en filosofía, no faltaron sectas heréticas que, por influjo del maniqueísmo, marcaron un retorno al materialismo, atribuyendo a la materia y al mundo carácter de primer principio opuesto al de la vida espiritual. En el humanismo del Renacimiento diversos pensadores intentan una conciliación de la concepción cristiana con el antiguo materialismo de Epicuro y Lucrecio. Más tarde, la teoría corpuscular de la materia de Galileo, Descartes y Gassendi resucita un materialismo físico, aunque restringido al mundo y como principio sistemático de la filosofía natural.

En el siglo XVII existió ya en Inglaterra una forma de materialismo moderno, motivado por el resurgir de las ciencias. R. Boyle lo sostiene como explicación científica del mundo y Hobbes lo construye sistemáticamente como materialismo mecánico-sistemático. A él se agregan otros tratadistas por influjo del empirismo y de la interpretación física de las sensaciones, como D. Hartley y Priestley. Surgen allí las primeras controversias sobre el materialismo y la interpretación materialista del panteísmo spinoziano, y deístas, como J. Toland, declinan hacia un materialismo ateizante.

En el siglo XVIII, el materialismo se traslada y prolifera en la Francia de la *Enciclopedia* y de la Revolución. Los enciclopedistas Diderot, D'Alembert y, sobre todo, Voltaire se deslizan hacia el materialismo cultural y, con el sensismo de Condillac, impulsan hacia el puro materialismo.

Ellos son la fuente del grupo de pensadores franceses que profesan abiertamente el materialismo: Lamettrie, Barón d'Holbach, Helvétius, Saint Lambert, Maupertuis, Maréchal, y que han sido expuestos anteriormente [1]. Justamente Maupertuis, proponiendo el problema de si los átomos pueden tener sensibilidad, consideró ésta como un «epifenómeno» del cerebro. Y Pierre Maréchal destacó la deducción del ateísmo respecto del materialismo en su *Encyclopédie des Sans Dieu* (1800). También algunos ideólogos, como Cabanis y Destutt de Tracy, llevaron las consecuencias del sensismo hasta el materialismo. Pero el advenimiento de la filosofía ecléctica de Cousin,

[1] Cf. G. FRAILE, *Historia de la Filosofía* t.3 c.27 (Madrid 1966) p.907ss. El materialismo había sido definido por primera vez como sistema filosófico propio por PIERRE BAYLE en su *Dictionnaire historique et critique* (1695-97).

con su exigencia espiritualista, frenó en Francia la corriente materialista.

En la Alemania del siglo XIX, Kant y el idealismo, triunfante hasta la década de los 40, mantuvieron el pensamiento filosófico alejado del materialismo. La crisis del hegelianismo sobreviene justamente en esa época con la irrupción de las ciencias y el positivismo materialista que ellas introducen. La marea materialista penetra en los ambientes culturales como expresión del nuevo espíritu científico y empirista, haciéndose dominante entre los cultivadores de las ciencias, por los años 1840-1870. De ahí procede el grupo de autores que aquí se reseñan, quienes profesan el materialismo como sistema y lo propagan con energía ganando numerosos adeptos. En la reunión de científicos de Gotinga de 1854 apareció con sorpresa que muchas mentes estaban imbuidas de este espíritu naturalista de la época.

Ya se había adelantado Feuerbach en la defensa del materialismo, a quien estos autores se remiten. Feuerbach escribía sus obras en los años 1842-1845, estableciendo «la inversión materialista» del hegelianismo desde los supuestos de la dialéctica y llegando a una antropología materialista en su lucha contra el idealismo y la teología. Si bien llegó a afirmar que «la verdad no está ni en el materialismo ni en el idealismo..., la verdad está sólo en la *antropología*», es porque había reemplazado la visión teológica del idealismo por la antropológica, haciendo del hombre en el entorno de la naturaleza el objeto del filosofar. «La nueva filosofía, dijo, convierte *al hombre y a la naturaleza*, como base de éste, en el *objeto único, universal y supremo de la filosofía*, haciendo así de la antropología, sin excluir la fisiología, una ciencia universal». Pero «la naturaleza es corpórea, material, sensible». Y es la tierra sobre la que creció el hombre; fuera de la naturaleza y el hombre no hay nada. Feuerbach puso especial interés en refutar el dogma idealista y religioso de que el alma es independiente del cuerpo, afirmando la dependencia de lo psíquico respecto de la organización corporal del hombre, por lo cual daba a su materialismo el nombre de antropología. Asimismo, F. Strauss pasó del hegelianismo al materialismo, declarando en su última obra que el único absoluto es el universo, el cual es «la materia movida hasta el infinito».

El materialismo puede, pues, sostenerse desde distintas premisas y bajo muy varios matices. Los materialistas que siguen se desentienden de la dialéctica hegeliana y fundan sus doctrinas en una concepción empirista de la ciencia y en la

interpretación fisiológica de la conciencia. Se atienen, pues, a un materialismo científico o psicofísico, si bien Marx y Engels recabaron para su sistema el nombre de materialismo científico y tacharon a los otros materialistas con el término despectivo de materialismo *vulgar*. No presentan figuras de destacados filósofos, pero contribuyeron eficazmente a difundir las ideas materialistas en el mundo.

CARLOS VOGT (1817-1895) nació en Giessen y fue profesor de zoología en su Universidad, cargo del que fue exonerado muy pronto (1950), pues ya había enseñado el materialismo puro. Se sintió altamente ofendido cuando, en el congreso de médicos y físicos de Gotinga de 1854, el fisiólogo R. WAGNER se pronunció abiertamente en favor de la doctrina de la creación en sentido bíblico y, citando sus doctrinas materialistas, se lamentaba de la pérdida creciente de la creencia en el alma inmortal, lo cual minaba los fundamentos del orden social. Por ello Vogt contestó con el escrito polémico *Fe del carbonero y ciencia* [2], que es la más declarada afirmación del materialismo. En él se contiene la frase de que el pensamiento es secreción del cerebro, como la bilis del hígado y la orina de los riñones. Sostiene que el alma humana no es distinta de la de los brutos, sino resultado de un complejo de fuerzas del organismo. La afirmación de un Dios personal y creador pugna con la sana razón y con la ciencia; la religión procede de la indigencia común al hombre y a los animales; no se da libre albedrío ni, por tanto, diferencia esencial entre el bien y el mal. Vogt presentó así el materialismo como la única filosofía capaz de resolver todos los problemas de la naturaleza y del hombre.

Vogt había defendido sus ideas materialistas en otro escrito anterior *Cartas fisiológicas* (Stuttgart 1845-47) y prosiguió su doctrina materialista, en lucha contra el espiritualismo teísta y el cristianismo, en la obra *Vorlesungen über den Menschen (Lecciones acerca del hombre*, Giessen 1863), donde también se adhiere a la explicación transformista de las especies vivientes hasta el hombre, lanzada por Darwin y que antes había rechazado. Escribió también *Bilder aus dem Tierleben (Imágenes de la vida de los animales*, Francfort 1852).

JACOBO MOLESCHOTT (1822-1893) nació en Bois le Duc (Hertogenbosch, Holanda) y se doctoró en Medicina en Heidelberg, a donde tornó, después de haber sido médico en Utrecht, como docente en fisiología y antropología. Pero hubo de abandonar la cátedra a causa de la hostilidad académica suscitada por sus concepciones materialistas. Se trasladó a Zurich (1856), donde enseñó fisiología y conoció a Francisco de Sanctis, que, nombrado ministro de Instrucción pública en Italia, le llamó como profesor de fisiología en Turín (1861), de donde pasó a la Universidad de Roma (1873). Su obra principal es *Der Kreislauf des Lebens (La circulación de la vida*,

[2] Título completo *Köhlerglaube und Wissenschaft. Eine Streitschrift gegen R. Wagner* (Giessen 1854). Cf. J. JUNG, *K. Vogts Weltanschauung* (Paderborn 1915); K. MARX, *Herr Vogt* (ed. rec., Leipzig 1927); H. MISTELLI, *K. Vogt* (Zurich 1938).

Maguncia 1852), escrita en polémica contra el teísta J. Liebig y en la que expone su teoría materialista. Escribió también *L'unità della vita* (Turín 1864; ed. alemana, Giessen 1864), *Per una festa della scienza* (Turín 1888) y diversas obras de fisiología [3].

Moleschott es uno de los principales representantes del positivismo materialista germano que reacciona frente a las construcciones especulativas del idealismo con una exaltación igualmente especulativa del valor absoluto de la ciencia y de sus modelos mecanicistas, con los cuales pretende explicar todas las formas de la realidad mediante las transformaciones de una materia originaria que posee en sí la fuerza como atributo eterno. «La fuerza no es un Dios que da el impulso, no es una esencia de las cosas separada del principio material. Es una propiedad inherente a ella desde la eternidad». Materia y fuerza son inseparables e indestructibles. «No hay materia sin fuerza, pero tampoco hay fuerza alguna sin materia». Y la materia, sometida al principio de conservación, es también eterna e inmortal. La misma vida y la actividad psíquicas son simplemente función de la materia. «La vida no es un producto de una fuerza particular, sino un estado de la materia fundado sobre sus propiedades inalienables» [4]. Asimismo, el pensamiento es un producto de la materia y sus energías. Suyas son las afirmaciones: «Sin fósforo no puede haber pensamientos». «La inteligencia es un movimiento de la materia», producido por un concurso especial de sus energías. Y «el hombre, como ser que piensa, es un producto de los sentidos», no de una supuesta alma inteligente e inmortal. En esta misma línea, Moleschott negaba la libertad, pues el acto de la voluntad es un efecto necesario del mecanismo de las causas precedentes. «La moralidad, decía, es uno de los efectos del suelo» en que habita el hombre, significando que depende de las diferencias de clima y ambiente, relativa y variable según las condiciones de razas y medio exterior.

Moleschott intentó probar con numerosos datos de las ciencias naturales que toda la historia del universo puede explicarse desde la materia original, y que el materialismo es la verdadera ciencia y única filosofía. No hay razón para establecer un dualismo entre las ciencias naturales y el estudio del hombre y de su historia, pues los mismos principios de la ciencia dan adecuada explicación del mundo y del hombre. La ciencia moderna tenía, según él, la misión de destruir las personificaciones antropomórficas y teológicas del mundo, continuando «la labor hercúlea» que había realizado Feuerbach con su crítica de toda teología. Fue un tenaz propagador de las ideas materialistas, ejerciendo gran influencia en la antropología criminalista de la escuela italiana.

ENRIQUE CZOLBE (1819-1873) nació en Katzke, cerca de Danzig, y murió en Könisberg. Fue médico y jefe de la sanidad militar de esta ciudad. Su obra principal, por la que es sobre todo conocido,

[3] Cf. P. JANET, *Le matérialisme contemporain* (Paris 1864); E. MORSELLI, C. *Lombroso e la filosofia scientifica* (Turín 1906).
[4] *Der Kreislauf des Lebens* lec.17 p.100ss.

es *Neue Darstellung des Sensualismus* (*Nueva exposición del sensualismo*, Leipzig 1856). Escribió también *Enstehung des Selbstbewusstseins* (*Origen de la autoconciencia*, Leipzig 1856), en que combate a Lotze, *Grenzen und Ursprung des menschlichen Erkenntnis* (Leipzig 1865), atacando a Kant y Hegel, y *Grundzüge einer extensionalen Erkenntnistheorie* (*Delineamentos de una teoría extensional del conocimiento*, ed. póstuma, Plauen 1873), que representa la última fase de su materialismo [5].

Czolbe llega al materialismo desde un punto de vista más original, que es su naturalismo sensista. Todas las nociones que no tienen inmediata intuitividad, como la noción de fuerza, son por él rechazadas. Unicamente lo sensible sería real, por lo que rechaza toda clase de fuerzas naturales. Pero luego explica de un modo materialista la sensación, en el sentido de los atomistas griegos, como pasaje de las cualidades de los objetos exteriores a los órganos de los sentidos. Estas cualidades sensibles serían reales, las cuales se separan de los cuerpos, penetran en nosotros por los órganos sensoriales y nervios y se transforman en percepción sensible. En el fondo, son ellas movimiento que desde el mundo exterior se transmite al cerebro; la diversidad de modificaciones cualitativas debe explicarse por la intensidad diferente con que dicho movimiento llega a los diferentes sentidos. La conciencia es condensación de sensaciones, y la unidad de la conciencia, o conciencia de sí, se explica por el retorno sobre sí o recirculación de los movimientos en el cerebro. Czolbe pretende, pues, explicar la sensación y la conciencia como un movimiento en el espacio, por lo que incide en una suerte de animación universal de la naturaleza.

En la obra posterior, *Límites y origen del conocimiento humano*, Czolbe sostiene que es imposible explicar el mundo por un solo principio, sea por la materia, sea por el espíritu o Dios. Se llega así a tres elementos irreductibles entre sí, que son los átomos materiales, las fuerzas orgánicas y los elementos psíquicos del mundo (cuya suma forma el alma universal). Entre estos elementos se produce una acción común armoniosa que realiza un encadenamiento final de la naturaleza. No es, pues, en su origen, sino más bien en su dirección teleológica como el mundo se afirma en cuanto unidad. Y discrepaba también del materialismo corriente al admitir la eternidad no sólo de la materia en general, sino de cada uno de los organismos o especies.

Pero estas divergencias y un entusiasmo casi místico por la vida y la naturaleza no le impedían convenir con el materialismo en la repulsa y oposición básica a todo lo espiritual y a lo que él llamaba «la idiotez de la trascendencia».

LUIS BÜCHNER (1824-1899), el más conocido de los materialistas germánicos de esta primera fase, fue también un médico-filósofo. Nació en Darmstadt. Se dedicó al estudio de la medicina, habilitán-

[5] H. VAIHINGER, *Die drei Phasen des Czolbenschen Naturalismus*, en *Philos. Monatshefte* (1876) p.1-33; P. FRIEDMANN, *Darstellung und Kritik der naturalistischen Weltanschauung H. Czolbes* (Berlin 1905).

dose en Tubinga en 1854 como docente privado. Pero su carrera de profesor fue pronto interrumpida por la oposición que encontró con la publicación de su primera obra, ante la clara formulación de su credo materialista. Desde entonces se dedicó a la profesión médica y a la investigación de las ciencias naturales, en las cuales pretendía encontrar apoyos para sus tesis materialistas. Entre sus numerosos escritos destacan *Kraft und Stoff (Fuerza y materia*, Francfort 1855), *Natur und Geist* (Francfort 1857), *Ciencia y Naturaleza* (Darmstadt 1862), *Die Stellung des Menschen in der Natur (El hombre y su lugar en la naturaleza*, Leipzig 1869), *Der Gottesbegriff und seine Bedeutung für die Gegenwart (El concepto de Dios y su significado en el presente*, Leipzig 1874; 3.ª ed., *Gott und die Wissenschaft*, 1897).

La biblia del materialismo.—Así ha sido llamada la primera obra de Büchner, *Fuerza y materia*, porque pasó a ser durante largo tiempo una especie de texto popular del materialismo. Su difusión fue extraordinaria. En 1904 se contaban 21 ediciones alemanas, y fue traducida a numerosas lenguas [6]. Büchner hace gala en ella de hablar un lenguaje accesible a todos, porque prescinde de todos los conceptos abstractos de la filosofía especulativa y sólo se atiene a los datos de la ciencia empírica. La filosofía es para él la pura ciencia de la naturaleza obtenida por la observación y el análisis del mundo sensible, con la negación de todo valor de las nociones y principios de carácter supraempírico.

El contenido de la obra es una exposición del materialismo en su forma más cruda y llevado hasta sus últimas consecuencias. Büchner se apoya para ello en los materialistas anteriores, Feuerbach, Vogt, Moleschott, Czolbe, a quienes con frecuencia cita, así como a otros numerosos favorecedores de las ideas materialistas. El esquema y principio de explicación son los que habían propuesto Vogt y Moleschott. En la naturaleza sólo encontramos la materia, la sustancia material de las cosas, y la fuerza, el conjunto de fuerzas físico-químicas y electro-magnéticas que obran en los movimientos de átomos y moléculas y producen las combinaciones de los cuerpos. Fuerza y materia son los dos principios de los seres y están indisolublemente unidos. Una materia sin fuerzas no puede existir, ni aun podemos concebir mentalmente. No conocemos un solo átomo que no esté dotado de fuerzas; todas las partículas del universo están sometidas a un sistema de atracción y repulsión. Asimismo, «la noción de una fuerza sin materia es igualmente absurda e infundada». Las fuerzas no pueden existir separadas de la materia, ni actuar solas, sino en la materia. Por eso, los sabios han de definir *la fuerza* diciendo que *es sólo una propiedad inherente a la materia*, y la materia no puede existir sin sus propiedades. Büchner exclama triunfante: «No hay fuerza sin materia; no hay materia sin fuerza». Si se les considera separadas, «no son más que abstracciones vacías de sentido». Büchner

6 TRADUCCIONES: *Fuerza y materia*, trad. de A. AVILÉS (Madrid ²1878); trad. de GÓMEZ PINILLA (Valencia 1909); *El hombre y su lugar en la naturaleza*, trad. de E. SOMS Y CASTELÍN (Madrid 1856); trad. de R. B. MORATÓN, *El hombre según la ciencia* (Barcelona 1916); *Luz y vida*, trad. de A. ATIENZA (Madrid 1898).

no entiende de analogías filosóficas; su noción de fuerza material es equivalente a la de cualquier principio motor o activo; o a veces la confunde con los «modos diferentes de movimiento de la materia». Por eso, desde su primera afirmación del binomio materia-fuerza ya concluye en todas las consecuencias de su materialismo: una fuerza separada, absoluta y creadora del mundo es un absurdo [7].

La materia es inmortal y eterna. Desde la formulación por Lavoisier del principio de la conservación de la materia, ya la ciencia admite generalmente esta verdad, nota Büchner que no repara en distinciones metafísicas. Todos los átomos de los distintos elementos permanecen inalterables en las infinitas combinaciones de los cuerpos. También la fuerza «es tan indestructible, tan imperecedera, tan inmortal como la materia». Las diversas fuerzas que operan en el mundo sufren continuas *transformaciones* de unas en otras, pero no se pierde ni una parte mínima de fuerza, pues el resultado de todos los cambios da una equivalencia perfecta.

Era asimismo conocido el principio general de la conservación y transformación de la energía, ya enunciado por R. MAYER en 1845. En la naturaleza, pues, nada se pierde, nada se crea. Pero Büchner y los suyos dan un valor absoluto a este principio físico y, traspasando los límites del método científico, concluyen que el mundo, donde sus elementos de materia y energía son naturalmente indestructibles e invariables, no ha tenido principio ni fin; además de que un principio creador es concebido, materialmente, como una fuerza y, por tanto, rechazado, porque no hay fuerza alguna sino en la materia, y ésta no se crea a sí misma. La idea de Moleschott de una circulación perpetua de fuerzas y de elementos de la materia en un mundo cerrado que existe por sí mismo sustituye así a la de un principio creador [8]. En consecuencia, también afirma que el mundo es infinito, pues «si la materia es infinita en el tiempo, es decir, inmortal, tampoco tiene principio ni fin en el espacio». La ciencia no ha encontrado límites al espacio; y además es imposible limitar el espacio infinito, pues lo finito en el espacio sería la nada [9].

Este universo materialista está únicamente regido por leyes eter-

[7] *Fuerza y materia* c.1 (los capítulos no llevan numeración). Trad. de A. AVILÉS (Madrid [2]1878) p.5-11. Cf. p.8: «¿Cuál es la consecuencia filosófica que se deduce de esta noción tan natural como sencilla? Que los que hablan de una fuerza creadora que hubiese formado el mundo de sí misma o de la nada, ignoran el primero y más elemental principio del estudio de la naturaleza, basado en la filosofía y en el empirismo. ¿Cómo habría podido existir una fuerza que no se hubiera manifestado en la materia misma, sino, por el contrario, la gobernara arbitrariamente? Con mayor razón todavía no se comprende que esas fuerzas pudieran, dada su existencia independiente, penetrar en la materia informe y sin leyes para producir el mundo... La nada es una quimera que rechazan la lógica y los hechos. El mundo, o la materia con sus propiedades, a que damos el nombre de fuerzas, ha debido existir y existirá siempre..., el mundo no ha podido ser creado».

[8] Ibid., capítulo *Inmortalidad de la fuerza* (p.25): «*La fuerza no puede ser creada ni anonadada*; de donde resulta que la fuerza es inmortal, y que no es posible que haya tenido principio ni fin. La consecuencia de esta verdad natural es la misma que la de la inmortalidad de la materia, y ambas vienen produciendo eternamente el conjunto de fenómenos que llamamos mundo. El movimiento circular de la fuerza es la correlación absoluta de la de la materia; y nos enseña que nada nace ni desaparece, y que el misterio de la naturaleza es semejante a un círculo que está formado en sí y por sí, y cuyas causas y efectos se ligan sin fin ni principio. Sólo es inmortal lo que siempre ha existido; y lo que es inmortal, no puede nacer ni ser creado».

[9] Ibid., *Infinito en la materia* p.26.30.

nas e inmutables, según un determinismo ciego e «inflexible» [10]. En el mundo «todo se ha verificado a consecuencia de la necesidad más rigurosa», insiste apelando a Vogt (p.39). Por lo mismo, también se ha de afirmar «la universalidad de las leyes de la naturaleza; porque estas leyes no se circunscriben a la tierra, sino que extienden su acción uniforme por todo el universo», como lo evidencia la ley de la atracción universal. «El mundo es un todo infinito, compuesto de las mismas materias y dirigido por idénticas fuerzas» (p.51).

Büchner, falto de todo interés y comprensión filosófica superior, no se pregunta cuál es el origen o quién ha impuesto ese orden inalterable en el mundo, como tampoco se preguntaba por la esencia de la materia, porque estas cuestiones no afectan a la ciencia. En cambio, con su sectarismo estrecho, no pierde ocasión de combatir y ridiculizar toda trascendencia y toda religión. En seguida deduce de la necesidad de las leyes naturales, a las que da un valor absoluto, que es imposible todo milagro y todo poder sobrenatural, porque estas leyes no sufren excepción. La superstición ha de ceder su puesto a la ciencia [11]. Otra consecuencia es que no puede darse una providencia o razón eterna que gobierne el mundo, pues las leyes naturales no pueden ser a la vez leyes de una razón personal, que de ningún modo podría intervenir [12]. De ahí que también niegue con vigor todo orden de *finalidad* en el mundo, en el sentido de un plan preconcebido, o *destino de los seres* naturales. Ese orden no existe, sólo es aparente. Creer que la naturaleza obra según un plan preconcebido, sería un error. Las fuerzas obran necesaria, ciegamente, y de su concurso «medio fortuito, medio necesario» resultan los seres [13]. Sólo nuestra razón, como decía Kant, proyecta esa ordenación teleológica en la realidad, cuando admira multitud de seres bien dispuestos, armónicos y bellos. Pero esas creaciones bien logradas son resultados parciales de una marcha lenta de la naturaleza después de «infinitas tentativas» frustradas en el concurso casual de sus

[10] Ibid., *Inmutabilidad de las leyes de la naturaleza* (p.36): «Las leyes que determinan la actividad de la naturaleza, que rigen los movimientos de la materia y que producen los movimientos de la materia, unas veces destruyendo, otras organizando, y que producen las más variadas formaciones orgánicas e inorgánicas, son *eternas e inmutables*. Una necesidad absoluta e inflexible domina la materia».

[11] Ibid., p.39: «Lo que era inexplicable y milagroso, lo que sólo parecía depender de una potencia sobrenatural, apareció muy pronto a la clarísima luz de la ciencia como efecto de fuerzas físicas ignoradas. ¡Con cuánta rapidez se desplomó el poder inmenso de los espíritus y de los dioses! La superstición debe ceder su puesto a las luces... Tenemos derecho a afirmar, *con la mayor certeza científica, que no existen milagros*, que todo lo que sucede, ha sucedido y puede suceder, no sucede sino de un modo *natural*». Ibid., p.40: «Admirados estamos que un talento tan claro y penetrante como el de L. Feuerbach haya creído necesario emplear tanta dialéctica para refutar los milagros cristianos».

[12] Ibid., p.44: «Es imposible comprender cómo puede una razón eterna que *gobierne* coexistir con las leyes inmutables que al mismo tiempo se suponen. O son las leyes inmutables de la naturaleza las que gobiernan, o es la eterna razón; porque, si coexistieran, estarían constantemente en lucha. Si la eterna razón gobernara, estarían de más las leyes de la naturaleza; si, por el contrario, gobernaran éstas, excluirían toda intervención personal». Antes, sin embargo, afirmaba «la identidad de las leyes del pensamiento con las mecánicas de la naturaleza exterior» (p.30).

[13] Ibid., capítulo *Destino de los seres en la naturaleza* (p.96): «Las combinaciones de las materias y las fuerzas de la naturaleza habían de producir al encontrarse numerosas formas de existencia y hacer surgir así disposiciones correspondientes unas a otras, en apariencia de una manera teleológica ... Nuestro espíritu reflexivo es la única causa de este destino aparente, que no es más que una consecuencia necesaria del concurso de las materias y fuerzas físicas. Así es como, según Kant, nuestro espíritu admira un milagro que el mismo ha creado».

fuerzas combinadas. La infinidad de males, desórdenes y cataclismos en el mundo, de criaturas malformadas o *monstruos*, nos impide generalizar y ver un orden finalista universal. Un poder creador y gobernador omnipotente no hubiera fracasado tantas veces. Además, de nada serviría tal orden, pues, según la ley de la *degradación de la energía*, descubierta por Helmholtz, que Büchner admite, todo el dinamismo del mundo y la belleza de sus productos se extinguirá en un silencio eterno [14]. Por todo ello es también falso que los seres inferiores se ordenen al servicio del hombre [15].

Como buen materialista, Büchner exalta la *dignidad de la materia* con sus fuerzas como único principio creador de todos los seres inorgánicos y orgánicos, y de toda vida en el mundo, con sus manifestaciones sensibles y espirituales. «La materia en su conjunto es la madre que procrea y vuelve a recibir en su seno todo cuanto existe». «En la materia es donde residen todas las fuerzas físicas y espirituales, y en ella sola se manifiestan; la materia es el principio de todos los seres». «El que rebaja la materia se rebaja a sí mismo y rebaja toda la creación; el que maltrata su cuerpo, maltrata también su espíritu» [16]. Por ello se extiende en eruditas explicaciones para fundamentar «la verdad» de su principio materialista. En la cosmogénesis no hay lugar a duda, y Büchner admite la teoría de Laplace sobre la formación de los astros de la nebulosa primitiva, con la consabida apostilla de que la ciencia no encuentra rastro alguno del pretendido «cielo» sobrenatural (p.55-58). En el campo de la biogénesis aporta numerosos «datos» para probar que, si bien la ciencia excluye en general la generación espontánea, pero hay numerosos hechos que demuestran «una generación de seres orgánicos creados sin preexistencia de padres o gérmenes de la misma especie, por el mero concurso fortuito de elementos *inorgánicos* y fuerzas físicas» [17]. Con más razón ocurriría eso en la generación primitiva, cuando las circunstancias eran más favorables.

Así, pues, la vida en los primeros vivientes se originó de la materia inorgánica, por una excepcional combinación de sus fuerzas, y el desarrollo sucesivo de las especies vino en períodos infinitos de tiempo merced a las variaciones del clima y demás condiciones ambientales. La ciencia muestra que la evolución de la vida no sólo se verifica por grados *insensibles* dentro de las especies, sino también

[14] Ibid., p.111: «La física (véase a Helmholtz, *Sobre la acción recíproca de las fuerzas físicas*, 1854) ha calculado que, así como hubo un tiempo en que no había en la tierra vida orgánica, será preciso que llegue otro tiempo, en un porvenir infinito e inconmensurable, en que las fuerzas físicas que hoy existen se aniquilarán, y todos los seres animados volverán a quedar sumergidos en las tinieblas y en la muerte». El científico coetáneo H. L. HELMHOLTZ (1821-94), célebre por sus investigaciones en física y óptica, había esclarecido la ley de la conservación de la energía en la obra anterior, *Über die Erhaltung der Kraft* (Berlín 1847).

[15] Ibid., p.111: «Ningún ser puede haber sido destinado a vivir para ser útil al hombre. Todo lo que vive tiene derecho a la existencia, y sólo el derecho del más fuerte es el que se arroga el hombre avasallando a las demás criaturas o matándolas. La naturaleza no se propone fin alguno con respecto a un ser privilegiado: es, en sí y por sí misma, fin, creación, perfección».

[16] Ibid., capítulo *Dignidad de la materia* p.31-35. Cf. p.94: «La naturaleza no conoce principio ni continuación sobrenaturales; ella es la que crea y la que vuelve a recibir en su seno todo; es *principio y fin*, generación y muerte. *Ha creado al hombre con sus propias fuerzas* y con estas mismas lo volverá a su seno».

[17] Ibid., capítulo *Generación primitiva* p.73.

por *saltos*, según una ley de metamorfosis. Büchner acepta gozoso los primeros datos de la teoría de la *evolución transformista*, que entonces empezaba a extenderse, como pieza esencial de su doctrina materialista, citando con elogio un primer escrito de Darwin anterior a su obra principal [18]. Ella corroboraba su tesis básica de que en ningún caso la creación de los seres vivos se ha realizado por intervención de una «fuerza exterior» o por la acción de una inteligencia [19].

La antropología la construye Büchner sobre la misma base crudamente materialista. Ante todo rechaza la *fuerza vital*, que los vitalistas empleaban para explicar los fenómenos de la vida, como una ficción o «idea mística» contraria a la ciencia. Las actividades de los vivientes se han de explicar por los mismos elementos y fuerzas físico-químicas del mundo inorgánico; «la vida no es más que el producto de la acción común de esas mismas fuerzas» [20]. Pero sólo por su prejuicio materialista y contra toda la ciencia biológica puede Büchner sostener que esas sustancias y fuerzas físico-químicas tengan el mismo modo de actuar y se comporten según iguales leyes en los organismos vivos que en la materia inorgánica [21]. Su «materialismo fisiológico», como él lo llama, le lleva a concluir «que no hay diferencia esencial alguna entre el mundo orgánico y el inorgánico» [22].

El hombre, por consiguiente, como los demás vivientes, ha sido creado por la materia con sus propias fuerzas. El desarrollo de las formas orgánicas ha culminado desde los mamíferos superiores «por medio de fuerzas físicas extraordinarias y de un tiempo infinito» en la formación de ese animal superior que es el hombre. La prueba de esta evolución transformista la centra Büchner en el análisis de la conexión y dependencia inseparables entre el cerebro y «el alma», expresión de la inteligencia humana. Todas las modificaciones de la sustancia cerebral tienen por efecto otros equivalentes cambios en la conciencia y el pensamiento. De ahí concluye: «El cerebro es el asiento y el órgano del pensamiento; su magnitud, su forma y su composición están en razón directa de la magnitud y fuerza de la inteligencia que en él reside» [23]. Por lo tanto, las especies animales difieren fundamentalmente por el mayor o menor grado de desenvolvimiento de su órgano cerebral, y cuando el desarrollo del cerebro en la escala animal llegó a su forma más alta de volumen y organización, apareció la inteligencia, y con ella el alma del hombre. Es,

18 Ibid., p.87-89.98.

19 Ibid., p.89. Cf. p.45: «Los hechos demuestran que, en las formaciones orgánicas e inorgánicas que se remueven incesantemente en la tierra, no puede existir la acción directa de inteligencia alguna. El instinto que la naturaleza tiene de estar constantemente creando es tan ciego y depende de tal manera de circunstancias fortuitas y exteriores, que da con bastante frecuencia nacimiento a las producciones más absurdas».

20 Ibid., capítulo *Fuerza vital* p.224.

21 Ibid., p.226: «Hay que reconocer que no existen leyes excepcionales para el mundo orgánico. La química y la física nos suministran las pruebas más evidentes de que las fuerzas conocidas de las sustancias orgánicas ejercen su acción *en la naturaleza viva de igual modo que en la naturaleza muerta*».

22 Ibid., p.229.

23 Ibid., capítulo *Cerebro y alma* p.114.

pues, lícito concluir que «el alma sea *producto* de una composición específica de la materia», o «en la formación del alma de combinaciones materiales» [24]. Y, como decía Tuttle, «por medio del cerebro nos elevamos de la materia al espíritu».

Solamente al explicar el modo de formación de la inteligencia, alma o espíritu por el cerebro, Büchner se permite diferir de la sentencia de Vogt, que tanto escándalo suscitó, de que la inteligencia es una secreción del cerebro, como la bilis del hígado o la orina de los riñones. La expresión no es exacta, precisa, porque aquéllas son materias que el cuerpo expulsa. Pero el alma e inteligencia no son materias, sino «la reunión de fuerzas» constituyendo una unidad, o «el efecto del concurso de muchas sustancias y fuerzas» [25]. De ahí que la inteligencia y el espíritu no son secreciones, aunque sean exclusivamente producidos por el cerebro, sino actividad o fuerzas que se consumen en el momento de la producción [26].

Todo queda, pues, en una explicación enteramente materialista del espíritu y del vivir espiritual, basado en la simple constatación (que no es nueva y de la ciencia moderna, como Büchner pretende, sino tan antigua al menos como la psicología de Aristóteles) del sustrato material o cerebral de esa actividad del espíritu. Y el análisis de la conciencia y los hechos espirituales en sí, como las ideas, con su trascendencia sobre todo lo material, ¿no suscita a Büchner ningún problema? Aquí es donde manifiesta su mayor superficialidad y desconocimiento casi total de la filosofía especulativa. Toda su refutación del espiritualismo la reduce a combatir la teoría de las «ideas innatas» que algunos admiten en pos de Descartes, suponiendo con Platón que éstas tienen su origen en un mundo superior y espiritual, como emanadas de la divinidad. Pero es vana y contraria a la ciencia tal hipótesis: La experiencia enseña claramente «la doctrina sensualista», o el origen de todas las ideas de los objetos de los sentidos. El niño nace desprovisto de toda idea, y a medida que crece y se desarrolla va adquiriendo todas las nociones e ideas mediante la actividad de los sentidos. Si las nociones morales, estéticas o metafísicas tuvieran un origen divino como ideas innatas, debían tener un valor absoluto y serían en todos idénticas. Y Büch-

[24] Ibid., p.139. Cf. p.206: «Mientras que la materia visible y palpable prueba sensiblemente su indestructibilidad, es imposible sostener lo propio respecto del espíritu o del alma, que no es la materia, sino únicamente producto ideal de cierta combinación de materias dotadas de fuerzas. Con la descomposición de estas materias .. *desaparece también ese efecto que llamamos alma*».

[25] Ibid., capítulo *Inteligencia* (p.142-3): «No podemos descubrir analogía entre la secreción de la bilis o de la orina y el procedimiento mediante el cual se forma la inteligencia en el cerebro. La orina y la bilis son materias palpables... que el cuerpo expele después de haberlas usado. La inteligencia, el espíritu, el alma, por el contrario, no tienen nada de materia, no es sustancia por sí misma, sino el encadenamiento de distintas fuerzas que constituyen una unidad, el efecto del concurso de muchas materias dotadas de fuerzas. Así como la máquina engendra el movimiento, así la complicada organización de sustancias dotadas de fuerzas del cuerpo animal produce... un conjunto de efectos que llamamos, en su unidad, espíritu, alma, inteligencia. Esa reunión de fuerzas no tiene nada de material».

[26] Ibid., p.144: «Así es como el cerebro es el *principio* y la *fuente* o, mejor dicho, la causa única del espíritu, de la inteligencia; pero no por eso es el órgano secretor de ella. Produce una cosa que no dura materialmente, sino que a sí misma se consume en el momento de la producción. La secreción del hígado y de los riñones tiene lugar sin nuestro conocimiento y produce una materia palpable; la actividad del cerebro no puede verificarse sin completa conciencia de ello, ni segrega sustancias, sino fuerzas».

ner pretende probar por datos de la etnología la extrema variedad de las ideas morales o estéticas de los pueblos antiguos, siendo, por tanto, nociones *relativas* que dependen de las costumbres y educación. Lo que en unos es tenido por crimen, en otros es aprobado como bueno. Los principios morales no encierran nada fijo e invariable, sino dependen de los tiempos y circunstancias [27]. Se concluye, por ende, que las ideas metafísicas no tienen valor alguno absoluto ni realidad fuera de los límites del mundo sensible [28].

La idea de Dios tampoco es innata.—«Los sectarios de esta doctrina alegan que no hay pueblo ni individuo alguno en el que no se encuentre la idea de Dios o la creencia en un ser supremo y personal». Pero Büchner pretende probar por algunos datos de la etnología de su tiempo que la gran mayoría de los pueblos no han creído en ese ser supremo, creador y providente, ni sus religiones enseñan la existencia de Dios. «Los dos sistemas religiosos de los *chinos* son tan ateos como el *budhismo*». Y «todos los viajeros están de acuerdo en que los *japoneses* tienen una excelente moral y, sin embargo, no creen en Dios ni en la inmortalidad». Menos aún puede decirse que reflejan la creencia en el Dios todopoderoso las religiones politeístas o los cultos que los pueblos antiguos y las tribus salvajes actuales tributan a sus héroes, a los objetos exteriores más viles o las fuerzas de la naturaleza, que no tienen relación alguna con ese ser perfecto que domine y gobierne el universo [29]. En consecuencia, Büchner invalida el concepto de Dios asumiendo la interpretación de Feuerbach: Se trata de un puro *antropomorfismo*, de una producción de la imaginación que proyecta en un ser abstracto la imagen ideal de la propia persona [30]. No tiene, pues, valor alguno real.

Con mayor saña si cabe rechaza Büchner la doctrina de la *inmortalidad del alma*. Puesto que el alma es una producción del cerebro e inseparable de su órgano material, ha de «nacer, crecer, decrecer y caer enferma con este órgano». No hay inteligencia sin cerebro. «Un espíritu sin cuerpo es tan poco concebible como la electricidad o el magnetismo sin metal». Como científico, pues, debe «protestar enérgicamente» contra la idea de una existencia personal posterior a la muerte, porque es contraria a todos los hechos fisiológicos, lo mismo que la hipótesis de una transmigración de las almas a otros cuerpos más perfectos [31]. No hay más realidad indestructible y eter-

[27] Ibid., capítulo *Ideas innatas* (p.181): «Si a primera vista nos parece que los principales mandamientos de la moral encierran algo fijo e invariable, preciso es buscar la causa de ello en la forma determinada de las leyes o costumbres que la sociedad ha establecido poco a poco por experiencia. Estas leyes y costumbres varían indefinidamente en razón de las circunstancias exteriores de los tiempos y de las opiniones».

[28] Ibid., p.186: «Todos los hechos prueban que no poseemos ciencia ni idea alguna de lo *absoluto*, de lo que está más allá de los límites del mundo sensible que nos rodea. Todo lo que sabemos y pensamos es relativo y resultado de la comparación de las cosas sensibles que nos rodean».

[29] Ibid., capítulo *La idea de Dios* p.191-196.

[30] Ibid., p.197-8.

[31] Ibid., capítulo *Existencia personal después de la muerte* (p.202-3): «En presencia de tal conjunto de hechos, no dudará el naturalista imparcial y guiado por la verdad en protestar enérgicamente contra la idea de una inmortalidad individual, de una existencia personal después de la muerte. Con el menoscabo y pérdida del órgano material, es necesario que ese espíritu cese de existir». Ibid., p.211: «La creencia de que el alma humana no se separa de la ma-

na que la materia; todas las demás individualidades que no han existido siempre están llamadas a perecer, porque «es conforme a la naturaleza que todo lo que nace muera» [32]. Tampoco cabe deducir el alma inmortal de la inmortalidad de la fuerza, pues el alma es una manifestación o forma pasajera de las fuerzas orgánicas, no la fuerza misma. Como «prueba directa» de ello, Büchner alega que durante el sueño, en que se suspenden las funciones del cerebro, «el alma queda anonadada; ha volado la existencia espiritual y sólo el cuerpo vegeta sin conciencia de ello» [33]. Nadie había propugnado tan extraña teoría de que durante el sueño se muere; pero es lógica deducción de su idea materialista de que el alma es simple movimiento consciente de la actividad del cerebro. En su celo por mantener el materialismo puro, Büchner «protesta» también contra la teoría panteísta de la absorción de las almas en un *alma universal* o «materia espiritual esparcida por el universo», porque tal ficción de materia es contradictoria [34]. Y al fin intenta acallar los argumentos en pro de la inmortalidad provenientes de la conciencia o sentimientos morales y de la aspiración incoercible del hombre a una vida feliz sempiterna. Tales sentimientos, responde, son fútiles y se desvanecen ante la ciencia y sólida filosofía. Porque es más pavorosa la idea de una vida eterna que la de una nada eterna, o reposo completo de todo dolor [35]. Nuestro Unamuno se revolvería furioso contra este apaciguamiento materialista de su hambre de vivir.

Tampoco se detiene Büchner ante otras consecuencias de su principio materialista. Así, defiende abiertamente que «el alma de los animales no difiere del alma humana en *calidad*, sino sólo en *cantidad*» o en grado. «El hombre no tiene ninguna facultad intelectual privilegiada», sino sólo mayor intensidad y perfección, causada por un desarrollo más perfecto del órgano de la inteligencia, que es el cerebro [36]. En consecuencia, pone toda seriedad en mostrar que los animales tienen juicio y reflexión, actos de voluntad y hasta su lenguaje particular, y que obran con cierta deliberación, porque la idea del instinto y del obrar instintivo en los animales es rechazada como falsa. La semejanza es llevada hasta la paridad con ciertas razas humanas. Büchner insiste en la irritante afirmación racista de que numerosos pueblos de Africa y Oceanía presentan escasa superioridad respecto de los monos; su grado de desarrollo es aún animal [37].

teria después de la muerte, sino que pasa a un cuerpo más perfecto y más delicado, es una hipótesis contraria a todos los hechos fisiológicos».

32 Ibid., p.206.

33 Ibid., p.207.

34 Ibid., p.210: «Igualmente protestamos contra la opinión de los que, renunciando al alma personal, creen deber admitir una *materia espiritual* esparcida por todo el universo, un *alma universal* de la que nacen todas las demás y a la que vuelven cuando mueren... El admitir una materia espiritual encierra además una contradicción palmaria».

35 Ibid., p.212-13: «Sin detenernos a considerar esta apelación al sentimiento, que supone un punto de vista oscuro y poco científico, hay que confesar más bien que la idea de vida *eterna* es algo más pavoroso y visible para el hombre nutrido en los principios de la filosofía. El anonadamiento, la nada, es el reposo completo, el librarse de todos los dolores...; de consiguiente, no hay por qué temer semejante estado. Por el contrario, la idea de la vida eterna, el no poder morir, es lo más horroroso que ha podido inventar la imaginación del hombre».

36 Ibid., capítulo *Alma animal* p.236-7.

37 Ibid., p.240-1; cf. p.123s. Sobre esta tesis de que la mayor parte de las poblaciones de

El sistema materialista se completa con la negación del *libre albedrío.* No presenta el hombre mucha mayor libertad que la indiferencia de ciertos animales. Sus tendencias morales, sus acciones buenas o malas, están en gran parte determinadas por las influencias fisiológicas y exteriores que «encierran su libre albedrío dentro de los más estrechos límites», pues «las disposiciones corporales ejercen también un influjo irresistible sobre nuestras disposiciones intelectuales y nuestras resoluciones» [38].

En los escritos posteriores, Büchner prosiguió defendiendo y propagando con tenacidad su «modelo» de materialismo rígido, unido al ateísmo fuertemente combativo o militante.

Así, la obra *Ciencia y naturaleza* es una colección de artículos, recensiones y otros escritos, casi todos de carácter polémico, en los que comenta numerosas publicaciones de los años 1856-62, repitiendo sin cesar sus ideas y combatiendo a los que no comparten sus concepciones materialistas. De interés es el trabajo *Los positivistas, o una nueva religión,* en que, como resumen de una obra del holandés M. Willem, da cuenta al público alemán de la nueva filosofía francesa de A. Comte [39]. Büchner saluda y elogia el positivismo como afín a su materialismo científico, pues caracteriza «la filosofía positiva como siendo *atea, materialista y sensualista*», y destaca sobre todo su aspecto misticista de «religión de la humanidad», que es la negación de toda religión teológica.

Otro largo trabajo sobre Schopenhauer [40] se ocupa de exaltar la figura de este filósofo, que comenzaba a ser glorificado. Büchner simpatiza con él, encuentra grandes afinidades entre su sistema y el propio materialismo, ya que ambos abocan al mismo término, que es la nada, o el aniquilamiento de la conciencia humana. Schopenhauer, dice, encontraba menos dificultades con el materialismo que con ninguna otra filosofía para concordarlo con su pensamiento. Sobre todo comparte y repite con frecuencia sus tremendas diatribas contra los idealistas germanos.

La otra obra posterior, *El hombre y su lugar en la Naturaleza* (1869), imita el título de una obra similar del inglés Huxley. Habíase ya popularizado la teoría de Lamarck y Darwin sobre la evolución transformista de las especies y la derivación del hombre de los monos antropoides. Büchner dedica casi toda la obra a recoger los datos zoológicos y descubrimientos de la paleontología que parecen apoyar la teoría transformista que llega hasta el hombre. En ella encuentra la máxima confirmación de su concepción materialista,

tribus primitivas y salvajes no se distinguen aún de los animales vuelve con mayor dureza en la obra *El hombre y su lugar en la Naturaleza.*

[38] Ibid., capítulo *Libre albedrío* p.254-5. Cf. p.252-3: «El hombre está sometido a la misma ley que las plantas y los animales. Así como la planta depende del suelo donde ha echado raíces, no sólo en su existencia, sino también con respecto a su magnitud, forma y belleza..., así el hombre, en su ser físico e intelectual, es también producto de las mismas relaciones exteriores, accidentes y disposiciones, y no es, de consiguiente, el ser espiritual independiente y libre que pintan los moralistas».

[39] *Les positivistes ou une nouvelle religion,* en *Science et Nature.* Trad. fr. de A. DELONDRE (París 1866) p.1.ª (1866) I p.18-57. La obra del mismo título por M. WILLEM, barón de Constant-Rebecque (La Haya 1856).

[40] *Sur Schopenhauer* (1859), en *Science et Nature* I p.114-174.

por lo que ya la había aceptado, casi anticipándose, en su primera obra. Pero observa que la teoría de la evolución transformista y origen del hombre de monos antropoides la habían iniciado en su Alemania, antes que los darwinistas, los científicos LORENZ OKEN (1779-1851), médico y naturalista, que en sus varias obras de historia natural, entre 1809 y 1819, había ya expuesto estas ideas, y más tarde H. P. D. REICHENBACH, de Altona, en una conferencia «sobre el origen del hombre» en el congreso de Gotha (1851), así como HERRMANN SCHAAFFHAUSEN, en tres obras sobre la evolución de las formas humanas y animales (1851, 1853, 1858), había expuesto los caracteres principales de la evolución orgánica y, como necesaria consecuencia, la doctrina de la derivación animal del hombre.

Al final, Büchner vuelve a resumir las ideas morales, sociales y religiosas de su materialismo. El único principio moral inmutable es el de la *reciprocidad*, pues la moral puede ser definida como «la ley del respeto mutuo para la igualdad de derechos del hombre con el fin de asegurar la felicidad común de la humanidad». Las demás reglas de conducta brotan de la moral *utilitaria*, pues «*la cultura*, la *felicidad* y *el bienestar* son las fuentes principales de la moral y de la virtud», y el egoísmo es consustancial al hombre. «Todo lo que turba o daña a esta felicidad es *malo;* todo lo que la favorece, es *bueno*»[41]. La sociedad nace de la necesidad recíproca de intereses y derechos iguales. Büchner propugna reformas socialistas y de abolición parcial de la propiedad de los ricos; pero siempre en el Estado y por la intervención del Estado, no a través de asociaciones obreras, como propugna Lassalle, ni menos por la lucha de clases, que se opone a su ideal burgués del bienestar.

La felicidad, que es la meta del progreso, es puramente *terrena*, no la ilusoria felicidad del más allá que predican las religiones. Büchner se revuelve aquí aún más furiosamente contra toda religión y creencia en Dios en defensa de su *ateísmo* materialista y multiplicando sus ataques contra la fe cristiana. «La religión no es menos que los crímenes y las faltas un testimonio de barbarie y de ignorancia». Es el mayor obstáculo al progreso de la ciencia y del bienestar de los pueblos, y debe desaparecer en la civilización actual la fantástica fe en Dios que le es opuesta, ya que «el dios personal» es una creación abstracta a imagen de nuestro espíritu[42]. Y el *cristianismo*, que Büchner «explica» ser propiamente *paulinismo* y obra de San Pablo, «en todo su contenido dogmático está en una contradicción tan implacable, extraña y risible con las conquistas y principios de la ciencia moderna, que únicamente es una cuestión de tiempo su final y trágico destino».

[41] *El hombre y su lugar en la Naturaleza*. Trad. de E. SOMS Y CASTELÍN (Madrid 1886) p.250-1.

[42] Ibid., p.255-6: «Es, pues, evidente que, para nuestra época y para el porvenir, es preciso buscar y encontrar otras bases del progreso y civilización que las que nos presenta la religión, y principalmente que *debe desaparecer* para el completo perfeccionamiento de la civilización *la fantástica e unpracticable fe en Dios que le es opuesta*... El hombre del porvenir no echará de menos a Dios. Lo que se sacrifica a Dios se sustrae al hombre y absorbe una gran parte de sus mejores fuerzas intelectuales para conseguir un objeto inaccesible». Ibid., p.255 nota: «*El Dios personal* es un antropomorfismo o una creación de un ser abstracto, formado a imagen del pensamiento; el *impersonal*, por el contrario, una quimera de la lógica».

Extensión del materialismo

La multiplicación de las ediciones de *Fuerza y materia* en todas las lenguas representa una clara muestra de la difusión que obtuvo el materialismo desde mediados del siglo XIX. La obra de Büchner revela una gran superficialidad filosófica, encerrada en los estrechos esquemas de la pura materia, con ignorancia y, por ello, desprecio de toda especulación filosófica; y sólo se apoya en los datos de una ciencia rudimentaria y naciente, manipulada además con sectaria arbitrariedad en contra de todo concepto racional y de la realidad suprasensible. Pero su constante apelación a «la ciencia moderna» como última instancia y su exposición clara de ideas accesibles a todos, hubo de causar gran impacto entre las masas de mediocre cultura y nada preparadas para un tecnicismo filosófico. Así llegó a vulgarizar un craso materialismo revestido con el ropaje de la ciencia y, desde luego, en nombre de la cultura y el progreso.

Las numerosas referencias de Büchner a médicos y naturalistas de la época, favorables a sus ideas, evidencian, como hemos dicho, la extensión del materialismo entre los científicos germanos. Se ha de mencionar especialmente Carlos Burmeister (1807-1892), médico y famoso naturalista, viajero por América. A él se remite nuestro autor como a una de las autoridades, junto con Vogt y Moleschott, y de él toma las más crudas tesis del sistema, por las cuales aparece como un iniciador del materialismo puro, que hubo de expresar en sus primeras obras, anteriores a su benemérita actividad como científico y naturalista en Argentina, como *Lehrbuch der Naturgeschichte* (Berlín 1830), *Grundriss der Naturgeschichte* (1843) y la obra traducida a varias lenguas *Geschichte der Schöpfung (Historia de la creación*, Leipzig 1843). También el célebre médico, biólogo y antropólogo Rodolfo Virchow (1821-1902), sostenía una filosofía de fondo materialista. Su pensamiento fue fluctuante y hasta agnóstico, por lo cual es impugnado por Büchner. Escribió un discurso sobre *La concepción mecánica de la vida*, pero otras veces expone el intelectualismo, atribuyendo a la vida una actividad propia, distinta de la naturaleza inorgánica.

En Francia, el materialismo fue detenido, como se ha indicado, por la restauración espiritualista ecléctica entonces reinante. Pero allí tuvo su desarrollo una aplicación científica de los principios materialistas: la doctrina de la *frenología*. Su fundador fue el médico anatomista Francisco José Gall (1758-1828), que, si bien de nacionalidad germana, se estableció pronto en París. Nació en Tiefenbrunn (Baden) y enseñó primero en Viena (1776-1802), donde se le prohibió la labor docente ante la oposición de muchos estudiosos que le acusaban de materialismo y excesivo determinismo. Desde 1807 residió en París, donde expuso su sistema, que él llamó «organología cerebral», «fisiognomía», y Forster (1815) lo designó por el término de «frenología».

Partiendo de la tesis materialista que hace depender toda la actividad psíquica de las condiciones orgánicas, principalmente del cerebro, Gall formuló la doctrina de la correspondencia del cráneo a las configuraciones del cerebro y de la localización cerebral de las facultades o funciones mentales. Según él, todas estas facultades, comprendidas las tendencias, los instintos y sentimientos, tienen su propia sede en la superficie del cerebro. La forma e irregularidades del cráneo se corresponden a hipertrofias o depresiones de la sustancia nerviosa, que deben revelar la constitución física de cada individuo. Gall concebía el cerebro como un conjunto de órganos separados, y la personalidad humana, como resultante de la suma de facultades diversas e independientes, representada cada una en determinada región del cerebro. Llegó a distinguir hasta 27 facultades psíquicas fundamentales. El punto de partida fue la comprobación, que creyó haber hecho, de que los de memoria muy aguda presentan un cráneo redondo, con ojos salientes y distantes uno de otro. Sucesivamente fueron estudiados numerosos cerebros de criminales, dementes y también animales. Pero en el desenvolvimiento de su sistema acabó por perder toda orientación crítica y caer en lo arbitrario y fantástico.

La frenología obtuvo al principio gran resonancia y numerosos adeptos en varios países, como C. G. CARUS, G. DE STRUVE, SCHEWE y otros. El discípulo y fiel colaborador de Gall, JUAN CRISTÓBAL SPURZHEIM (1776-1832), difundió la doctrina del maestro por Francia, Inglaterra y América. En colaboración con él publicó Gall la «memoria» para el Instituto de Francia, *Recherches sur le sistème nerveux en général et sur celui du cerveau en particulier* (París 1809), y la obra principal *Anatomie et physiologie du sistème nerveux en général et du cerveau en particulier*, 4 vols. (París 1810-20)[43]. Pero pronto suscitó en Francia vivas discusiones y la oposición del Instituto de Francia, que rechazó la memoria de Gall. El fisiólogo FLOURENS negó toda localización en el cerebro, que, según él, funcionaba como un todo. Pero, pese al cúmulo de deducciones erróneas y extravagantes, Gall y Spurzheim fueron los iniciadores de la fisiología cerebral y de la doctrina de la localización de las facultades. Tuvieron el mérito de mostrar la correlación entre el desarrollo del cerebro y la inteligencia, y de considerar el cerebro como el sustrato del que dependen todos los fenómenos psíquicos, incluidos los afectivos, cuando hasta entonces se tenía «el corazón» como el centro de los afectos, pasiones y emociones.

En Italia, una derivación posterior de los principios materialistas se encuentra en CÉSAR LOMBROSO (1835-1909) y en la *escuela criminalista* o penalista por él fundada. Lombroso, psiquiatra y criminólogo, nació en Verona y se doctoró en medicina en la Universidad de Pavía (1859), orientando sus investigaciones al campo

[43] *Edición segunda*, con el título *Sur les fonctions du cerveau et sur celles de chacun de ses parties*, 5 vols. (París 1823). Cf. F. J. MÖBINS, *F. J. Gall*, en *Ausgewählte Werke* (Leipzig 1905) II p.3-17; A. GARNIER, *La psychologie et la phrénologie comparée* (París 1939); E. G. BORING, *A History of Experimental Psychology* (Nueva York 1950) p.51-60.

de la psiquiatría y sus aspectos sociales. Fue profesor de psiquiatría en la Universidad de Pavía y luego de Turín, donde terminó su actividad docente en la nueva cátedra instituida de antropología criminal. Su obra *Genio e follia* (Milán 1864) desarrolla ya su teoría patológica del genio, a que debió el comienzo de su fama popular. Partiendo del concepto de la degeneración psíquica defendida por Morel, sostiene que la epilepsia es el estigma más importante de la degeneración, y que la genialidad era una forma de epilepsia psíquica, encontrando analogías entre la convulsión epiléptica y la súbita fulguración de la idea genial. Su obra capital, en que desarrolla sus teorías criminalistas, fue *L'uomo delinquente* (Milán 1876). Escribió también *L'eziologia del delitto* (Turín 1893), en que, bajo la influencia de sus discípulos, mistifica su postura, acentuando la influencia de los factores sociales junto a los degenerativos individuales; *Genio e degenerazione* (Palermo 1898), *Nuovi studi sul genio*, 2 vols. (Palermo 1902) y, al final, dedicado ya a las doctrinas espiritistas, *Ricerche sui fenomeni ipnotici e spiritici* (Turín 1909)[44].

En el pensamiento de Lombroso se reconocen la influencia de las doctrinas materialistas que Moleschott propagó en Italia y de la frenología de Gall sobre la correlación necesaria entre lo psíquico y el sustrato nervioso. El delincuente es, para él, un degenerado o enfermo que revela, en su historia familiar, las taras atávicas que hacen de él un anormal, y en la morfología externa, los estigmas de la degeneración. El impulso criminal es análogo a la descarga epiléptica, y así, la delincuencia se presenta como una forma de epilepsia psíquica. En consecuencia, el delito «aparece, tanto para la estadística como para el examen antropológico, como un fenómeno natural, un fenómeno necesario, que dirían algunos filósofos, como la concepción, el nacimiento y la muerte». La consecuencia es la negación de la libertad en el delincuente. Atavismo y patologismo son los fundamentos del determinismo lombrosiano, que se aplica a todo comportamiento humano «excepcional»: criminalidad, genio, santidad, heroísmo.

Con la negación de la libertad en el delincuente, cambia el concepto de responsabilidad y de la pena en toda la escuela criminalista. Puesto que el delito es una consecuencia necesaria, ya de la constitución anormal del delincuente, ya de las condiciones sociales, la pena deja de tener sentido moral de reparación y es sólo un remedio curativo del criminal y *preventivo* de la sociedad.

La escuela criminalista de derecho penal tiene como fundadores también otros eminentes juristas que siguieron las doctrinas de Lombroso. ENRIQUE FERRI (1856-1929), profesor de derecho penal en varias universidades italianas y, por último, en Bolonia. Se distinguió ya por su tesis doctoral *La teoría dell'imputabilità e la negazione del libero arbitrio* (Florencia 1878), y siguió publicando, entre otras numerosas obras, *Studi sulla criminalità in Francia* (Roma

[44] Cf. G. ANTONINI, *I precursori de C. Lombroso* (Turín 1900); VARIOS, *L'opere di C. Lombroso* (Turín 1906); G. FERRERO, *In memoria di C. Lombroso* (Milán 1910); ID., *C. Lombroso. Storia della vita e delle opere* (Bolonia 1931); A. ZERBOGLIO, *C. Lombroso* (Roma 1925).

1880), *I nuovi orizzonti del diritto* (Bolonia 1881), *Sociologia criminale* (Turín 1890), *Principi di diritto criminale* (Turín 1928). Fundó con Lombroso y Garofalo la revista *La Scuola Positiva*, órgano de este movimiento positivista en el derecho. Ferri delineó un sistema completo de prevención social del delito, con una construcción amplia y orgánica de defensa jurídica y social contra el delincuente y la determinación de «los sustitutivos penales» dentro de este sistema preventivo. Pero sus valiosas investigaciones están igualmente viciadas por los presupuestos deterministas y de negación de la libertad. El otro criminólogo y penalista RAFAEL GAROFALO (1851-1934) se adentra ya, con la escuela positiva de derecho penal, en el siglo actual. Publicó sobre la misma temática numerosas obras, como *Di un criterio positivo della penalità* (Nápoles 1880), *Riparazione alle vittime del delito* (Turín 1887), *I delinquenti abituali* (Roma 1919) y la obra fundamental *La criminología* (Turín 1885). Garofalo logró dar a las teorías penales expresión sistemática mediante la nueva ciencia positivista que él llamó «criminología». Sobre los mismos supuestos deterministas, trató de cambiar los criterios de la escuela clásica, según la cual, la imputabilidad deriva de la responsabilidad moral individual, sustituyéndolos por la simple *responsabilidad legal* del delincuente, predispuesto a la acción delictiva por taras somáticas y determinado a ella por el ambiente y las condiciones sociales. Las penas punitivas, por lo tanto, no pueden remediar el crimen; se deben estudiar y suprimir las causas sociales para que los crímenes desaparezcan. La ciencia penal, fundada sobre una base experimental, tiende a sustituir el estudio del delito por la observación psicológica y antropológica del delincuente y a determinar una serie de medidas de seguridad para la prevención y represión del delito mediante la tutela de los intereses de la comunidad. En este sentido, Garofalo trabajó con empeño por la abolición de la pena de muerte.

La escuela criminalista de derecho penal encontró numerosos seguidores entre los filósofos del derecho de diversos países, sobre todo de Alemania. Sus trabajos contribuyeron a una mejor comprensión y valoración de la influencia hereditaria y del medio externo en los delincuentes. Pero el supuesto fundamental de su doctrina determinista, la negación de la libertad y responsabilidad moral, llevó también a consecuencias erróneas y falsos criterios en la apreciación de la conducta criminal y su penalización.

En España apenas se cuentan seguidores del materialismo puro. El ambiente espiritualista, reinante a pesar de la decadencia, y la fuerte reacción de los escritores católicos, que combatían con energía los escritos traducidos del extranjero, oponían una eficaz barrera a la defensa abierta de tales ideas. Los médicos y estudiosos de la ciencia que cultivaron la filosofía se adhirieron más bien al sensismo francés, al simple empirismo o a la escuela escocesa. Los sectarios y que profesaron ideas antirreligiosas militaban en las filas del librepensamiento masónico y más tarde se enrolaron en el movimiento krausista, que a su modo sostenía un cierto espiritualismo humani-

tario. Sólo aparece un pequeño grupo de partidarios decididos de la frenología de Gall y Spurzheim. El más destacado de todos, MARIANO CUBI Y SOLER (1800-1875), divulgó en numerosos escritos las ideas de la frenología y la craneoscopia, haciendo además una propaganda incansable por todas las regiones de España de los temas frenológicos. Fue acusado de materialismo ante el tribunal eclesiástico, y él se defendió en un escrito protestando de su ortodoxia [45].

En Rusia casi todos los pensadores que se destacan a partir de 1840 son contados por los historiadores rusos actuales como partidarios de la filosofía materialista y atea, a la vez que de la revolución social [46]. Abren la marcha VISSARIÓN G. BELINSKI (1811-1848) y ALEJANDRO HERZEN (1812-1870), de quienes hemos dado cuenta dentro de la izquierda hegeliana, por haber introducido en su país la ideología hegeliana en su forma radical, o inversión materialista de Feuerbach. Asimismo se habían nutrido en el socialismo utópico francés y en el espíritu revolucionario europeo, teorías que difundieron en su patria en lucha contra el democratismo liberal que hasta entonces allí prevalecía.

A estas dos figuras sucedieron una pléyade de discípulos y seguidores que prepararon el terreno a la revolución comunista. NICOLÁS P. OGARIOV (1813-1877), publicista, filósofo y destacado revolucionario, compañero de lucha de Herzen. Combatió a la vez al liberalismo y a los socialistas Saint-Simon y Fourier, que confiaban en la transformación de la sociedad por vías pacíficas. Por su parte, expuso la idea de un «socialismo campesino ruso» con el empleo de los métodos violentos y revolucionarios para la supresión de la propiedad privada y entrega de las tierras al pueblo como propiedad social. La base teórica de sus ideas sociales era la filosofía materialista, que él llamó «realismo» o conocimiento científico de la naturaleza. Admiraba *La esencia del cristianismo*, de Feuerbach, y esbozó también una violenta critica de la religión [47].

MIJAIL V. PETRASKEOSKI (1821-1866) fundó en San Petersburgo un círculo de la intelectualidad socialista revolucionaria (1845-46) que reunía a los nobles y plebeyos junto con escritores y liberales. Los revolucionarios miembros del círculo de los «petrashevtsi» participaron en diversas luchas y revueltas en favor de la emancipación de las masas campesinas y de la nacionalización de la tierra y de la industria. Editaron un *Diccionario de bolsillo de palabras extranjeras*, en que defendían y propagaban las ideas del materialismo. Para el hombre «que conoce las leyes de la naturaleza no hay en el universo nada que no se le halle subordinado, no hay nada «sobrenatural», nada que no se contenga en su naturaleza y no se derive de ella» [48]. Combaten asimismo la creencia en Dios y hasta atacan a Feuerbach porque no había logrado superar la religión [49].

[45] Cf. G. FRAILE-T. URDÁNOZ, *Historia de la filosofía española. Desde la Ilustración*. c.18 p.70.74ss; T. CARRERAS ARTAU, *Estudios sobre médicos-filósofos del siglo XIX* (Barcelona 1952).

[46] Véase sobre estos autores M. A. DYNNIK Y COLABORADORES, *Historia de la Filosofía* (Academia de Ciencias de la U.R.S.S.). Trad. esp. (México 1965) II p.224-326.

[47] N. P. OGARIOV, *Obras filosóficas y político-sociales escogidas* (en ruso) I-II (Moscú 1952-56)

[48] *Obras filosóficas y político-sociales de los «petrashevtsi»* (Moscú 1953) p.320.

[49] Ibid., p.496: «El objeto de la deificación es en él otro nuevo, pero no es nuevo el hecho

Los naturalistas y científicos rusos del siglo XIX son contados también, en su mayoría, como defensores del materialismo e impugnadores de toda forma de idealismo. Figuran entre otros YÁKOV K. KADÁINOV (1777-1855), médico y biólogo, que, en su obra *El carácter cuaternario de la vida* (1812), ya refuta las concepciones metafísicas y esboza el principio del desarrollo de la naturaleza desde los minerales hasta el hombre. Su discípulo PAVEL F. GORIANINOV (1796-1865) expone la transformación de unas especies en otras, así como las leyes de la evolución de los organismos superiores desde los inferiores, en la obra *Primeros rasgos del sistema de la naturaleza* (1834). El fisiólogo ALEXEI M. FILOMAFITSKI (1807-1849) combatió la filosofía de la naturaleza de Schelling y apelaba a la ciencia experimental como única forma del saber. CARLOS M. BER (1792-1876) mantiene al concepto de la evolución de la naturaleza viva y expuso la ley biogenética del desarrollo del embrión. CARLOS F. RULIE (1814-1858) expuso también la doctrina del origen y desarrollo de las formas orgánicas del mundo inorgánico y estableció la relación entre la ontogénesis y la filogénesis. Su doctrina de la evolución, que se anticipa en muchos aspectos a Darwin, está basada sobre un fundamento materialista, extendiendo la idea del desarrollo a la vida psíquica. Hasta el matemático NICOLÁS I. LOBACHEVSKI (1792-1856) aparece como continuador de la orientación materialista, puesto que su «nueva geometría» se asentaba en la idea materialista de la íntima dependencia de las relaciones geométricas respecto de la naturaleza misma de los cuerpos materiales, de sus propiedades físicas y mecánicas. Con mayor razón es presentado como un paladín del materialismo el fisiólogo IVAN M. SÉCHENOV (1829-1905), el primer teorizador de los reflejos nerviosos y de la naturaleza refleja de toda la actividad nerviosa superior o psíquica en los animales y en el hombre antes de Pávlov, y a quien éste le llama «padre de la fisiología rusa». Sus investigaciones sobre los centros de los reflejos los expuso en la obra *Reflejos del cerebro* (1863). Séchenov dio a su descubrimiento un alcance universal, sentando las bases de una concepción materialista de la vida anímica del hombre. Todos los actos y fenómenos de la vida psíquica, consciente e inconsciente, explica, son dirigidos por determinados mecanismos fisiológicos y, por su origen, son reflejos que comienzan por la excitación de los sentidos. La misma vida del pensamiento y de la voluntad no se sustrae a este mecanismo de los reflejos. «Todos los movimientos conscientes derivados de los actos psíquicos, que se conocen con el nombre de voluntarios, son, hablando estrictamente, movimientos reflejos»[50]. Por lo tanto, pensamiento y actividad libre son producto del cerebro y de sus reflejos, excitados por un estímulo sensorial externo. Son asimismo enumerados en la misma corriente materialista el sabio quí-

de la deificación. En vez del Dios-hombre, tenemos al hombre-Dios; lo único que cambia es el orden de las palabras. ¿Acaso la diferencia entre el Dios-hombre y el hombre-Dios es tan grande? ¿Acaso el Dios cristiano no fue concebido por completo a imagen y semejanza del hombre?»

[50] I. M. SÉCHENOV, *Obras escogidas* (Moscú 1953) p.3288.93-4.

mico Dimitrij I. Mendelief (1834-1907), descubridor en 1869 del «sistema periódico de los elementos», que, en efecto, desde el punto de vista filosófico, era atomista, así como otros científicos.

A la cabeza de los «demócratas revolucionarios» y socialistas utópicos, que por los años de 1860 participaron en diversas revueltas por la emancipación de los siervos campesinos, figura Nicolás G. Chernishevski (1828-1889), nacido en Saratov, hijo de un sacerdote. Estudió filosofía en la Universidad de San Petersburgo, donde asimiló el materialismo filosófico de Feuerbach, Herzen y Belinski. Tomó parte muy activa en las luchas por la reforma social dirigiendo la revista «El Contemporáneo», órgano de la democracia revolucionaria, por lo que sufrió cárceles y destierro durante veinte años. Además de obras literarias y novelas, escribió *Crítica de los prejuicios filosóficos contra la propiedad comunal, El principio antropológico en filosofía, Capital y trabajo*, etc.[51], en los que defiende tanto la instauración democrática, como camino hacia el socialismo, como los principios de un materialismo total con la crítica de toda teología y de todas las formas de idealismo. Su antropología subraya con fuerza la unidad indivisible de la naturaleza humana, en la que no existe una «sustancia espiritual», sino que todos los fenómenos de conciencia dependen de los procesos fisiológicos y del sistema nervioso. Y su concepción del mundo tiene un carácter marcadamente ateo; el idealismo religioso tiene su origen en representaciones primitivas y es producto de la ignorancia, que irá desapareciendo con el progreso de la ciencia. Lenin saludó a Chernishevski como el único escritor ruso del XIX que supo mantenerse a la altura de un materialismo íntegro[52].

Otras dos figuras completan el cuadro de los «materialistas clásicos» premarxistas: Nicolás A. Dobroliúbov (1836-1861), hijo de sacerdote, compañero de Chernishevski en la lucha revolucionaria, muerto prematuramente. En sus obras[53] denunciaba el sistema capitalista y esbozaba algunos rasgos de la futura organización socialista de Marx y de las vías para alcanzarla. La filosofía materialista era la base de sus convicciones democrático-revolucionarias. Nuestro pensador repite las típicas tesis del materialismo. Todo lo existente es una diversidad de estados de la materia única que se mueve y desarrolla. La materia es eterna, no se crea ni se destruye, no hace más que cambiar de forma. Y la fuerza es la propiedad radical e inseparable de la materia que no puede existir independiente de ella. El pensamiento y la vida espiritual del hombre son el resultado supremo del desarrollo de la materia, y los procesos psíquicos derivaciones de la actividad fisiológica del cerebro. Otro revolucionario militante del grupo de Chernishevski fue Dimitri I. Pisarev (1840-1868), que murió ahogado a los dos años de salir de la prisión, pero en su corta vida dejó numerosos escritos con el fin principal de promover la lucha de las masas trabajadoras para la trans-

[51] N. G. Chernisherski, *Obras completas*, 15 vols. (Moscú 1939-50).
[52] Lenin, *Materialismo y empiriocristicismo*. Trad. esp. (Moscú 1948) p.346.
[53] N. A. Dobroliúbov, *Obras completas*, 6 vols. (Moscú 1937).

formación radical de la sociedad [54]. Fue uno de los primeros en dar a conocer en Rusia la teoría transformista de Darwin, desplegando una gran labor de divulgación de las ideas evolucionistas. Su interpretación del evolucionismo era netamente materialista. La materia y sus fuerzas son eternas y principios universales en el desenvolvimiento de la naturaleza. «La vida no es sino movimiento, transición de una forma a otra, transformación incesante..., destrucción y creación, que se siguen una de otra y se desprenden una de otra» [55].

De los numerosos representantes del «pensamiento filosófico y sociológico avanzados», es decir, de la corriente materialista y democrático-reformista, que los historiadores soviéticos reseñan en los diversos países de Europa oriental o eslava en el siglo XIX [56], una figuta trascendió bastante a la cultura occidental. Este fue BASILIO CONTA (1845-1892), que nació en Ghindaoani, Rumania, hijo de sacerdote ortodoxo. Estudió en Bélgica ciencias económicas y filosofía, apasionándose por las teorías transformistas de Darwin. De regreso en su patria, fue profesor de la Universidad de Jassy y ministro de Instrucción pública, desplegando una variada actividad cultural. Entre sus obras se cuentan *Teoría del fatalismo* (1876, trad. fr., Bruselas 1877), *Teoría de la ondulación universal* (1876, trad. fr., con prólogo de L. Büchner, París 1895), *Origen de las especies* (1877, trad. fr., Jassy 1888), *Ensayos de metafísica* (trad. fr., Bruselas 1880). Fueron obras póstumas *Las bases de la metafísica* (trad. fr., París 1890) y *Primeros principios de la fundación del mundo* (trad. fr., París 1888) [57]. Conta desarrolla las doctrinas típicas del materialismo y es evolucionista en biología. El movimiento infinito de la materia infinita en el espacio y tiempo infinitos está regido por leyes que el denomina «fatales», porque expresan una necesidad absoluta, sin posibilidad de excepción ni margen alguno a la casualidad. La materia y la fuerza, con el movimiento, son un todo físicamente indivisible. Pero las formas del movimiento son capaces de transformarse una en otra. Los otros atributos inalienables de la materia son el espacio y el tiempo. Conta admite el darwinismo, porque proporciona una explicación materialista científica de las formas vivas, e insiste en las condiciones del medio ambiente como factor decisivo para los cambios morfológicos de los organismos. En gnoseología expresa un sensismo materialista. Todo el conocimiento depende de la percepción sensible, la cual depende de la «huella de primer grado» en el cerebro. Y los procesos complejos del pensamiento son «percepciones de segundo grado», los cuales se forman de elementos psíquicos anteriores más simples. Los conceptos «se fijan» mecánicamente en la materia cerebral, como si dejasen cierta huella. Así, la materia es lo primario, y la conciencia, lo derivado, simple función de la materia.

[54] D. I. PISAREV, *Obras completas*, 6 vols. (San Petersburgo 1894).
[55] Ibid., II p.349.
[56] M. A. DYNNIK Y COLABORADORES, *Historia de la filosofía* II c.5-6 p.326-439.
[57] VASILE CONTA, *Obras filosóficas* (en rumano) (Bucarest 1914); *Obras completas*, ed. N. PETRESCU (Bucarest 1922). Cf. D. BADAREU, *La philosophie de B. Conta* (París 1924); P. PRESCA, *B. Conta* (Bucarest 1927).

Esta visión materialista condujo a Conta al ateísmo. El origen de la religión está en el temor del hombre primitivo ante el futuro y en su impotencia para hacer frente a las fuerzas de la naturaleza. Por eso las formas de religión cambiaron conforme crecían los conocimientos del hombre y su poder sobre la naturaleza. Sus obras encontraron fuerte oposición del clero aun para publicarse.

En Inglaterra es citado por Büchner, como un defensor de su concepción materialista, HUDSON TUTTLE, que escribió *Historia y leyes de la creación* (1860). La posición de éste parece identificada con su materialismo puro. También alega en su favor las doctrinas del naturalista TOMÁS E. HUXLEY (1825-1895), si bien critica su agnosticismo respecto de lo espiritual y del absoluto. Pero Huxley, amigo de Darwin, es un propagador entusiasta de sus ideas de la evolución transformista. Las teorías evolucionistas de Darwin y Spencer, basadas en el positivismo materialista, se generalizaron en Inglaterra, y de ellas se ha de hablar más tarde. Al mismo tiempo, el *positivismo* de Comte, fundado casi siempre sobre los mismos supuestos materialistas, invade la filosofía francesa y se extiende a los demás países, como se dirá.

Una segunda oleada de materialismo se sucede en la última parte del siglo XIX con Haeckel, que toma el nombre del *monismo* y prolonga sobre una base materialista las doctrinas evolucionistas de Darwin. Aquí el materialismo se presenta claramente como derivación del darwinismo.

La tercera fase materialista vendrá, aún más avasalladora, con la propagación del *marxismo*. Las ideas más o menos materialistas tienden a invadir cada vez más, bajo distintas formas y concepciones filosóficas, la ideología moderna. Con mayor razón el cardenal Zeferino González, que escribía su *Historia* en 1872, pudo haber lanzado, de haber conocido la difusión del materialismo comunista, aquel sombrío augurio: «De todos los puntos del horizonte levántase hoy, y crece, y se desarrolla, y se afirma un movimiento materialista que amenaza apoderarse por completo de la sociedad en todas sus partes y elementos» [58].

REACCIÓN CONTRA EL MATERIALISMO

Pero la concepción materialista, con su pobreza y desconocimiento de toda verdadera y profunda filosofía, con el valor nulo de sus argumentaciones científicas, que no rebasan el campo de la observación empírica ni pueden elevarse al nivel de una explicación racional de los hechos, no podía caber en mentes lúcidas que indagan los principios y esencia de la realidad o de las cosas en sí, ocultas bajo la apariencia de los fenómenos. Menos aún podía tener cabida el materialismo en filósofos espiritualistas y científicos creyentes.

Ya en su aparición misma surgieron científicos teístas que pro-

[58] CARDENAL ZEFERINO GONZÁLEZ, *Historia de la Filosofía* IV (Madrid [2]1886) p.223-235 n.46.47.

testaron vivamente contra el materialismo de sus colegas y lo combatieron con vigor. RODOLFO WAGNER (1805-1864), médico y naturalista, profesor de zoología en las universidades de Erlangen y Gotinga, provocó en el congreso de Gotinga (1854) la violenta controversia o «lucha sobre el materialismo», que tenía por principal adversario a C. Vogt y por tema de la disputa la existencia e inmortalidad del alma. En su discurso, que es la obra *Menschenschöpfung und Seelensubstanz (Creación del hombre y sustancia del alma,* Gottinga 1854) sostenía que las ciencias de la naturaleza no son competentes para interferirse en los problemas de la esencia del alma y que la fe puede conciliarse con los resultados de la ciencia; proponía la doctrina del origen único de las razas humanas (monogenismo) y se lamentaba de la pérdida creciente de la creencia en el alma inmortal, con lo que se arruinaban los cimientos de la moral y el orden social. La misma posición reafirmaba en la obra *Der Kampf um die Seele von Standpunkt der Wissenschaft (La lucha en torno al alma desde el punto de vista de la ciencia,* Gottinga 1857).

La polémica, que alcanzó gran resonancia, fue también conducida por el célebre químico JUSTO VON LIEBIG (1803-1873), profesor en la Universidad de Giessen, fundador de su famoso laboratorio, uno de los más eminentes químicos del siglo y descubridor de numerosas sustancias químicas y sus aplicaciones. Liebig, cuyas ideas teístas pretende ridiculizar Büchner, originó también la disputa en discusión contra Moleschott. En sus *Chemische Briefe* (Heidelberg 1884) criticó a fondo los fundamentos científicos del materialismo. Publicó asimismo, además de obras científicas, *Baco von Verulam und die Methode der Natuforschung* (Munich 1863), *Induktion und Deduktion* (1865), *Entwicklung der Ideen in der Naturwissenschaft* (Munich 1866).

El materialismo fue impugnado en Alemania por numerosos autores católicos, como J. F. FROHSCHAMMER, F. MICHELIS, A. TANNER, A. STÖCKL [59], y, entre los protestantes, se distinguieron en su lucha contra el materialismo F. FABRI y C. PH. FISCHER [60]. También, en Italia, Rosmini probaba que «todos los argumentos de los materialistas tienen su fundamento en la confusión entre *impresión* y *sensación*, cuya naturaleza opuesta no saben distinguir» [61]. En Francia se distinguió el filósofo espiritualista y ecléctico PABLO JANET (1823-1899), discípulo y secretario de Cousin, que combatió sin tregua tanto el materialismo como el idealismo crítico y atacó vigorosamente la obra de Büchner como no conteniendo ninguna idea filosófica de valor. Janet definía la filosofía como «la ciencia relativa del absoluto o la ciencia humana de lo divino», que, par-

[59] J. F. FROHSCHAMMER, *Menschenseele und Physiologie* (Munich 1855); ID., *Das Christentum und die moderne Naturwissenschaft* (Viena 1868); ID., *Das neue Wissen und der neue Glaube* (Leipzig 1873); F. MICHELIS, *Der Materialismus als Köhlerglaube* (Münster 1856); A. TANNER, *Vorlesungen über den Materialismus* (Lucerna 1864); A. STÖCKL, *Der Materialismus geprüft in seiner Lehrsätzen und dessen Konsequenzen* (Maguncia 1877).

[60] F. FABRI, *Briefe gegen Materialismus* (Stuttgart 1856); C. PH. FISCHER, *Die Unwahrheit des Sensualismus und Materialismus* (Erlangen 1853). Cf. F. KLIMKE, *Der deutsche Materialismusstreit im 19. Jahrhundert und ihre Bedeutung für die Gegenwart* (Hammin W. 1907).

[61] A. ROSMINI, *Nuovo Saggio sull'origine delle idee,* sez. 5 c.16 n.988.

tiendo de la conciliación del mundo sensible, llega, a través de una escala de perfecciones, al conocimiento del absoluto. Y afirmaba la existencia del alma, de la libertad, y la irreductibilidad del valor moral a la felicidad [62].

En cuanto *a España*, un buen número de apologistas católicos publicaron escritos refutando las ideas materialistas que se infiltraban y en defensa de los principios católicos por ellas amenazados [63].

Las refutaciones del materialismo no partieron sólo de la filosofía católica, sino también desde otros sistemas. H. LOTZE (1817-81), del que luego se hablará, probaba la insuficiencia de la concepción materialista en confrontación con la espiritualista bajo todos los aspectos de la metafísica El hecho de que los fenómenos de la conciencia van siempre vinculados a la organización de la sustancia cerebral no autoriza a deducir que el alma y el pensamiento se reducen a una nueva función del cerebro, sino sólo a señalar la concomitancia y estrecha unión de los dos procesos, cuyas características irreductibles están al alcance de un recto análisis. Tal vez la crítica más eficaz del materialismo salió de la pluma de F. A. LANGE (1828-1875) en su obra clásica *Historia del materialismo* [64]. Su examen objetivo y frío hizo más daño al materialismo que los escritos puramente polémicos. La idea capital de Lange es que el materialismo tiene derecho a afirmarse como un método de investigación en las ciencias naturales. Esta experiencia científica debe conducirse como si de hecho no se dieran más que realidades materiales; no afirmaron otra cosa Leibniz y el mismo Kant. Pero hay que rechazar el materialismo como metafísico y como concepción filosófica del mundo. Sus afirmaciones rebasan aquí los límites de la experiencia, son ajenas a su método y faltas de crítica. Debe contentarse, en su terreno experimental, con registrar y sistematizar los fenómenos sin pronunciarse sobre la cosa en sí, según había aconsejado ya Kant.

En cuanto a Rusia, los historiadores soviéticos presentan un panorama exclusivo del movimiento materialista, como si toda la filosofía de aquel país hubiera estado dominada por el materialismo, sea de los científicos naturales, de los demócratas revolucionarios y socialistas, sea de los «populistas» y socialistas agrarios, que después siguieron tras la corriente anarquista de Bakunin y Kropotkin (antes reseñados en la derivación anarquista de la izquierda hegeliana), entre los que se cuentan A. I. ZELJABOV (1851-1881), S. G. NE-RAJEV (1847-1882) y P. TKACEV (1844-1885), cuya línea revolucionaria extremista adoptará Lenin. Pero este cuadro es parcial, pues silencian la otra corriente de «filósofos cristianos» ortodoxos, idealistas y psicologistas que opusieron una eficaz barrera a la propaganda materialista y revolucionaria.

[62] *Obras principales* de PABLO JANET, *Histoire de la philosophie morale et politique* (París 1858); *La philosophie du bonheur* (1863); *Les causes finales* (1874); *Les origines du socialisme contemporain* (1883); *V. Cousin et son oeuvre* (1885); *Principes de métaphysique et de psychologie*, 2 vols. (1897).

[63] G. FRAILE-T. URDÁNOZ, *Historia de la Fil. esp. Desde la Ilustración* c.10 p.94-6.113-15.

[64] F. A. LANGE, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, 2 vols. (Iserlohn 1866) II sect. 2,1.ª

Fue especialmente P. D. YURKIEVICH (1827-1874), profesor en Kiev y Moscú, quien se opuso con energía al positivismo y materialismo entonces de moda en la vida cultural rusa. En sus obras critica la concepción materialista tanto por la insuficiencia de sus estructuras metafísicas como por la ilegitimidad de sus pretensiones de imponerse como única concepción verdaderamente progresista y apta para realizar la justicia social.

En oposición al mito del materialismo, defendió una visión espiritualista de la vida, que se inspiraba en el idealismo metafísico de Platón, S. S. GOGOTSKI (1813-1889), que estudió y enseñó en la Academia eclesiástica de Kiev. En sus obras desarrolló un análisis crítico tanto de Kant como del idealismo de Hegel. La fractura kantiana entre el ser y el pensamiento habría sido superada por la dialéctica hegeliana, pero no definitivamente, pues la razón, en su actuación dialéctica, no puede identificarse con el Logos, que trasciende a la historia. De ahí la necesidad de una nueva ontología teísta.

K. D. KAVELIN (1818-1885) enseñó en las universidades de Moscú y San Petersburgo, y contribuyó a la preparación de las «grandes reformas» de Alejandro II. Su posición filosófica se caracteriza por la fluctuación entre el positivismo inicial que adoptó y la tendencia idealista de exaltación de la conciencia y del alma humana. De ella surge el mundo interior, moral, consistente en los ideales subjetivos que la conciencia impone a la vida y actividad del hombre. Otros numerosos escritores participaron estas orientaciones teístas o «idealistas», sumándose a la oposición contra el materialismo, como el archimandrita GABRIEL KILODZE, W. BERVI, I. DAVIDOV, J. SÁVICH, A. KUSAKOV, J. POLONSKI, B. N. CHICHERIN, A. V. DRUSHININ, los eslavófilos N. J. DANILEVSKI, N. N. STRÁJOV, etc.[65]

CAPITULO III

Marx, Engels y el materialismo dialéctico *

De la confluencia del materialismo de la ciencia natural con el socialismo francés, que se han estudiado, penetrados y animados por el espíritu de la dialéctica de Hegel, va a nacer, en la mitad del siglo XIX, la doctrina de Marx, *el marxismo*, el

[65] B. ZENKOVSKY, *Histoire de la philosophie russe* I (París 1953). Los historiadores soviéticos del Instituto de Filosofía de la Academia de Ciencias de la U.R.S.S., DYNNIK Y COLABORADORES, *Historia de la Filosofía* (p.277-288), se limitan a simple mención de estos autores por haber opuesto resistencia al materialismo dominante y que fueron criticados por los mencionados anteriormente.

* **Bibliografía:** No es posible ofrecer la inmensa literatura sobre Marx y el marxismo, que ya en la bibliografía de H. Y. LIEBER-P. LUDZ, *Zur Situation der Marxforschung* (1958), contaba 363 obras y después habrá quizá doblado. Recogemos sólo algunas importantes:

BIOGRAFÍAS: M. BEER, *K. Marx, sa vie et son oeuvre* (París 1926); H. CARR, *K. Marx, a Study in Fanaticism* (Londres 1934); A. CORNU, *K. Marx, sa vie et son oeuvre* (París 1934; 1955); V. I. LENIN, *K. Marx*, Trad. fr. (París 1945); F. MEHRING, *K. Marx, Geschichte seines Lebens* (Leipzig 1918). Trad. esp. (Madrid 1932); G. PISCHEL, *Marx giovane* (Mi-

sistema materialista y socialista que irrumpe de manera tan avasalladora en el mundo moderno.

Son ésas las tres fuentes principales que influyeron en la formación del pensamiento de Marx. Lenin, el continuador de

lán 1948); D. RJAZANOV, *Marx homme penseur et revolutionnaire*. Trad. fr. (París 1928); B. NICOLAIEVSKI-O. MAENCHEN-HELFEN, *K. Marx*. Trad. fr. (París 1937, una de las más completas); M. RUBEL, *K. Marx, essai de biographie intellectuelle* (París 1957); O. RÜHLE, *K. Marx sa vie et son oeuvre*. Trad. fr. (París 1933); L. SOMERHAUSEN, *L'humanisme agissant de K. Marx*, (París 1946); J. SPARGO, *K. Marx, his Life and his Work* (Nueva York 1910); P. KÄGI, *Biografia intellettuale de Marx* (Florencia 1968).

ESTUDIOS: YVES CALVEZ, *El pensamiento de Carlos Marx*. Trad. esp. (Madrid 1960; estudio muy completo, aunque difuso); G. PLECHANOV, *Le questioni fondamentali del marxismo*. Trad. it. (Milán 1945); A. CORNU, *K. Marx et la pensée moderne* (París 1948); H. LEFÈBVRE, *Problème actuel du marxisme* (París 1958, trad. esp., Buenos Aires); ID., *Marx, sa vie, son oeuvre avec un exposé de sa philosophie* (París 1964); P. BIGO, *Marxisme et Humanisme* (París 1953); R. ARON, DANDIEU, HOLSTEIN, *De Marx au marxisme* (París 1948); R. ARON, *El opio de los intelectuales* (Buenos Aires 1957); J. HYPPOLITE, *Logique et existence* (París 1953); ID., *Études sur Hegel et Marx* (París 1955); T. W. ADORNO, *Estudios sobre Husserl y las antinomias fenomenológicas*. Trad. esp. (Caracas 1960); ID., *Negative Dialektik* (Francfurt 1966), H. CHAMBRE, *Le Manifeste communiste* (Montreal 1948); H. BARTOLI, *La doctrine economique et sociale de K. Marx* (París 1950); D. MASCOLO, *Le communisme* (París 1953), N. BERDIAEFF, *Le marxisme et la religion* (París 1932); ID., *Problèmes du communisme* (París 1933), ID., *Le christianisme et la lutte des classes* (París 1932); I. FETSCHER, *Der Marxismus. Seine Geschichte in Dokumenten*, 3 vols. (Munich 1962-65); ID., *K. Marx und der Marxismus* (Munich 1967); E. FROMM, *Das Menschenbild bei Marx* (Francfort 1963); J. MONNEROT, *Sociologie du communisme* (París 1949); G. LUKÁCS, *Existencialisme ou marxisme?* (París 1948); H. HOOK, *Towards the Understanding of K. Marx* (Nueva York 1933); K. LÖWITH, *Von Hegel bis Nietzsche* (Zurich 1933, trad. esp., 1968); B. DELFGAAUW, *Der junge Marx* (Munich 1966), A. C. BONQUET, *K. Marx and his Doctrine* (Nueva York 1950); J. D. BERNAL, *Marx and Science* (Londres 1952); R. DAHRENDORF, *Marx in Perspektive* (Hannover 1953); G. BASSE, *La morale selon Kant et selon Marx* (París, s. f.); R. MONDOLFO, *Sulle orme di Marx* (Bolonia 1949); E. PENNATI, *L'etica e il marxismo* (Florencia 1948); U. SPIRITO, *La filosofía del comunismo*. Trad. esp. (Valladolid ²1961); I. LEPP, *Le marxisme, philosophie ambigüe et efficace* (París 1949); J. LACROIX, *Marxisme, existentialisme et personnalisme* (París 1950). Trad. esp. (Barcelona 1962); H. C. DESROCHES, *Signification du marxisme* (París 1969); F. GRÉGOIRE, *Aux sources de la pensée de Marx* (Lovaina 1947); C. VAN OVERBEGH, *K. Marx, son oeuvre, bilan du marxisme* (Bruselas 1948); R. VANCOURT, *Marxisme et pensée chrétienne* (París 1948); R. CAILLOIS, *Description du marxisme* (París 1950); G. GENTILE, *La filosofia di Marx* (Milán ²1950); F. OLGIATI, *K. Marx* (Milán 1964); C. FABRO, *Tra Kierkegaard e Marx* (Florencia 1952); G. FESSARD, *Le dialogue communiste-catholique est-il possible?* (París 1937); ID., *France, prends garde de ta liberté* (París ²1964); R. GARAUDY, *Perspectives de l'homme* (París 1960); J. HABERMAS, *Theorie und Praxis* (Neuwied 1963); R. HAVEMANN, *Dialektik ohne Dogma* (Hamburgo 1964); A. SCHAFF, *Marxismus und das menschliche Individuum* (Viena 1965); M. DEL PRA, *La dialettica de Marx* (Bari 1965 (trad. esp., Barcelona 1971); G. GIRARDI, *Marxismo e cristianesimo* (Asís 1966).

A. PIETTRE, *Marx et marxisme* (París ²1966); L. ALTHUSSER, *Per Marx*. Trad. ital. (Roma 1967); H. MARCUSE, *Vernunft und Revolution* (Neuwed 1964). Trad. esp. *Razón y Revolución* (Madrid 1971); M. G. LANGE, *Marxismus, Leninismus, Stalinismus* (Bonn 1955); H. KELNER, *Christentum und Marxismus, heute* (Viene-Zurich 1966); GARAUDY-METZ-RAHNER, *Der Dialog* (Hamburgo 1966); N. POST, *La crítica de la religión en K. Marx*. Trad. esp. (Barcelona 1972); ACADEMIA DE CIENCIAS DE LA U. R. S. S., *Fondamenti delle filosofia marxista*. Trad. it. de G. WETTER (Florencia 1968); L. ALTHUSSER, J. SEMPRUN, M. SIMON, M. VERNET, *Polémica sobre el marxismo y humanismo* (México 1968); H. STEUBING, *Der Marxismus als Religonsersatz* (Velbert 1933); N. SENS, *K. Marx. Seine irreligiöse Entwicklung und antichristliche Einstellung* (Halle 1935); M. STÖHR, *Diputation zwischen Christen und Marxisten* (Munich 1966); P. TILLICH, *Der Mensch im Christentum und Marxismus* (Stuttgart 1957); H. SCHELER, *Die Stellung des Marxismus-Leninismus zur Religion* (Berlín 1957); J. P. SARTRE, *Materialismo y revolución* (1950). Trad. esp. (Buenos Aires); ID., *Marxismo y existencialismo* (Buenos Aires 1963); H. CHAMBRE, *El marxismo en la Unión soviética*. Trad. esp. (Madrid; 1960) D. OSBORN, *Marxismo y Psicoanálisis* (Madrid ²1971); C. CASTILLA DEL PINO, *Psicoanálisis y Marxismo* (Madrid ²1971); R. KALIDOVA, *Marx y Freud* (Barcelona 1971); J. L. ARANGUREN, *El marxismo como moral* (Madrid 1968); R. GARAUDY, *El gran viraje de los socialismos* (Caracas 1970); COTTIER-WETTER-FABBRI, art. *Ateismo e marxismo*, en *L'ateismo contemporaneo* II (Turín 1968) p. 93-235 (trad. esp. en curso de publicación); G. DELLA VOLPE, *Rousseau y Marx*. Trad. esp. (Barcelona 1969); B. ROBINSON, *Introducción a la Economía marxista*. Trad. esp. (Barcelona 1968); N. MARTÍNEZ, *Proletariado y clase media en Marx: Coreografía hegeliana y dialéctica capitalista* (Barcelona 1972); ABBAGNANO-BOBBIO Y OTROS, *La evolución de la Dialéctica*. Trad. esp. (Barcelona 1971); TRÍAS-MONLOD-GARAUDY Y OTROS, *Estructuralismo y marxismo*. Trad. esp. (Barcelona 1969).

la ideología marxista y fundador del partido por él planeado, lo ha afirmado en términos algo distintos: «La teoría de Marx es el verdadero heredero de lo mejor que ha producido la humanidad en el siglo XIX, en la forma de filosofía alemana, de la economía política inglesa y del socialismo francés». Pero la ciencia económica aprendida de los ingleses representa más bien el substrato de los análisis marxistas en el terreno social, el medio de que se valió para aplicar su filosofía teórica y convertirla en una doctrina política y social. Y el materialismo lo engloba Lenin en la misma fuente de la filosofía alemana. Esta significa, sobre todo, la filosofía de Hegel. Pero no en su contenido idealista, siempre reprobado, sino en su método o esencia renovadora, que es la *dialéctica;* es decir, el sistema de Hegel vaciado de su idealismo y transformado en materialismo por virtud de la inversión de Feuerbach. No sólo éste, sino Marx y Engels, así como Lenin y Stalin, hablan de «la inversión materialista» de la dialéctica de Hegel. El mismo Lenin se refiere a la fuente de la filosofía alemana como el materialismo al que condujo Feuerbach el sistema de Hegel [1].

Junto a estas corrientes ha de señalarse, como factor determinante, el espíritu *crítico* y *revolucionario* que Marx asimiló ya en el círculo de los jóvenes hegelianos y alimentó con fuerza creciente a lo largo de toda su vida de luchador. Una importancia decisiva en el desarrollo de las ideas del joven Marx la tuvieron dos eslavos que frecuentaban aquel círculo, como subrayan intérpretes modernos. Estos eran el conde Cieszkowski y el anarquista Bakunin. Aquél es el primero en apelar a la *filosofía de la praxis,* o la influencia que ha de ejercer el pensamiento teórico en la actividad concreta, afirmando que tal es el destino futuro de la filosofía. Y Bakunin se propuso fundamentar teóricamente la hostilidad irreconciliable que adoptó la izquierda hegeliana contra la Iglesia y el Estado prusiano en una dialéctica sintética, en que los contrarios ya no son reconciliados en la síntesis, sino que la tesis es negada (anulada) por la antítesis, y el principio negativo tiene que destruir el orden establecido para crear de nuevo [2]. Con ellos penetró la influencia de los revolucionarios rusos en el pensamiento y en la construcción de Marx. Y ésta parece una de las razones decisivas de que la teoría de Marx fuese tan eficaz en el mundo eslavo.

[1] V. I. LENIN, *Tres fuentes y tres partes integrantes del marxismo,* en *Obras escogidas.* Ediciones en Lenguas Extranjeras (Moscú 1948) I p.65-66.

[2] A. CIESZKOWSKI, *Prolegomena zur Historiosophie* (Berlin 1839); M. BAKUNIN, *Reaktion in Deutschland,* en «Deutsche Jahrbücher» (octubre 1942). Cf. R. LAUTH, *Einflüsse slawischer Denker auf die Genese der Marxschen Weltanschauung:* Orientalia Christiana Periodica XXI, 3-4 p.300-450.

La doctrina de Marx se presenta comúnmente como el *comunismo.* Y es cierto que Marx, en unión con Engels, es el fundador del actual comunismo marxista. Los organizadores del comunismo ruso e internacional, Lenin, Stalin y otros, aparecen como sucesores y continuadores de la doctrina de Marx y Engels y se remiten siempre a esas dos primeras fuentes clásicas; aunque la hayan desarrollado en algunos aspectos, tales complementos son siempre en función del pensamiento marxista sustancial. Mas la doctrina social comunista se asienta sobre las bases teóricas de la filosofía construida por Marx. A esta filosofía se la designa de ordinario como el *materialismo dialéctico,* como concepción más general que incluye de un modo indisoluble y como aplicación necesaria el materialismo histórico.

Sin pretensión alguna original ni exhaustiva, se esboza aquí, en el cuadro general de las corrientes filosóficas del siglo XIX, un resumen de la filosofía de Marx y Engels, ya muy aireada y expuesta en innumerables obras. Los dos «clásicos» van de modo inseparable unidos en los tratadistas del comunismo, que, es bien sabido, apelan con frecuencia más a las citas de Engels que a los textos del fundador. Sus doctrinas y actividades ofrecen un caso de colaboración ejemplar en la construcción del socialismo comunista, pues aun la parte propia de Engels, que se ha de resaltar, obtuvo la plena aprobación de Marx. Por su pretensión de universalidad y de ser la sola «filosofía verdaderamente científica», ya no puede ser estudiada, como algunos hacen, dentro de la escuela hegeliana y como simple epígono de ella. Preciso es atenerse además al pensamiento propio de ambos, pues las exposiciones de la doctrina comunista suelen englobar todo el desarrollo ideológico del comunismo posterior, que ya pertenece al siglo XX.

CARLOS MARX (1818-1883). **Vida y obras.** Nació en Tréveris, el 5 de mayo, tres años después de la incorporación a Prusia (en el Congreso de Viena, 1815) de todo el territorio de Renania, que había estado catorce años anexionado a la Francia revolucionaria.

La familia era netamente *judía,* perteneciente a la emancipada clase media. Su padre, Hirschel, era abogado y descendía de una larga serie de rabinos. Su madre, Henriette, provenía de una familia hebrea oriunda de Holanda y no había aprendido a escribir correctamente el alemán. El origen judío de Marx y el ambiente familiar marcarán huella decisiva en su carrera y su doctrina. Hirschel Marx había roto con la tradición religiosa rabínica. En 1816 se había

hecho bautizar con el nombre de Heinrich, para no perder su carrera de jurista. Sus creencias religiosas no eran profundas. Era un protestante liberal que no desdeñaba la lectura de Voltaire y Rousseau, hacía profesión explícita de racionalista kantiano y compartía las ideas del liberalismo político del ambiente. Pertenecía, pues, a la generación de los judíos cosmopolitas y racionalistas, como Heine o Börne.

El vástago Carlos Marx, procediendo de un medio judío poco integrado en la vida nacional, recibiría, por herencia, de ese desarraigo del país alemán y de su propio pueblo israelita, un fermento del carácter *internacionalista* de su doctrina y del movimiento que ha suscitado. En su primera época conservó aún la conciencia de su origen, luchando activamente por la emancipación política de los judíos. Pronto, no obstante, se despreocupó de ello y se orientó decidido al problema general de la emancipación del hombre.

A los seis años fue bautizado Carlos Marx y debió de recibir alguna instrucción en la fe protestante. Pero poco trabajo le costó, dado el ambiente familiar, desligarse de la religión en su vida personal. Apenas si tuvo ocasión para ello. La liberación de la creencia cristiana o, como dirá más tarde, de la «alienación religiosa», le venía de nacimiento. Su ateísmo aparecerá en la primera manifestación de sus ideas, en su primer escrito. A los doce años ingresó en el gimnasio de Tréveris, pasando en cinco cursos los estudios medios. A los diecisiete años ingresó en la Universidad de Bonn (1835), matriculándose en derecho según el deseo de sus padres. En ambos centros debió de recibir la influencia del liberalismo alimentado por las doctrinas revolucionarias francesas que se habían difundido por toda la Renania bajo el dominio napoleónico. En Bonn, Marx formó parte del «club de los poetas», cuya actividad inquietaba a maestros y funcionarios. Un día se batió en duelo con un estudiante del grupo *Borussia*, de tendencias reaccionarias. Comienza ya la actividad del revolucionario.

Después de un año de estancia en Bonn, pasó Marx a Berlín (1836), centro de la intelectualidad alemana, donde debía proseguir los estudios. Continuó los cursos de derecho, asistiendo a las lecciones de Savigny, el representante de la escuela histórica y hostil al derecho natural, y a Gans, el hegeliano imbuido a la vez de sansimonismo. Pero, como declaró más tarde, la disciplina de la jurisprudencia era para él lo secundario; su preocupación principal era el estudio de la filosofía y de la historia. Hegel había muerto hacía seis años, y su filosofía dominaba en las universidades. Se entregó, pues, de lleno al estudio del idealismo. En la única carta conservada a su padre, Marx afirma que «leyó a Hegel desde el principio hasta el fin», si bien ya delata una actitud crítica hacia él y primera tendencia al materialismo [3]. En 1837 Marx era ya idealista, ya que en la

[3] *Carta* de Marx a su padre (nov. 1837), en *Gesamtausgabe* sec.1 vol.1 (p.218): «Aparte del idealismo, me he aplicado a buscar la vida en la realidad misma. Había leído fragmentos de la filosofía hegeliana y descubierto su grotesca, áspera y desagradable melodía. Anhelé sumergirme de nuevo en ese océano, pero esta vez con intención directa de descubrir que nuestra naturaleza mental está tan determinada, concreta y sólidamente establecida como

misma carta afirma: «Miro la vida en general... como expresión de la actividad espiritual que se manifiesta en todos los sentidos: en la ciencia, en el arte y en la vida privada». Su formación hegeliana la recibió, no obstante, más que en las aulas universitarias, en el famoso «club de doctores» *(Doktorklub)* del suburbio berlinés de Stralau, donde se reunían los hegelianos de izquierda y cuyo líder era el docente privado Bruno Bauer. Marx frecuentaba este círculo, donde conoció a sus amigos «los jóvenes hegelianos», que habían ya renunciado al «sistema», no conservando de la doctrina del maestro más que el método dialéctico y crítico. Llevados de su radicalismo liberal, los jóvenes hegelianos se dedicaban a la crítica del Estado prusiano y de la religión cristiana en que se apoyaba. En el club se hacía profesión de ateísmo. En 1835, Strauss publicaba su *Vida de Jesús*, en que desarrollaba la crítica histórica de los evangelios y se esforzaba en reducir el cristianismo a un mito creado por los cristianos. Pronto vendría la crítica filosófica de Feuerbach. La izquierda hegeliana dirigía su crítica preferentemente contra la religión, a la que se hacía responsable de las faltas del Estado. Después trasladó su lucha de la esfera de lo religioso a la política.

Ya en las filas de la izquierda hegeliana, Marx avanza rápidamente por el camino de la crítica radical de Bauer, en sus opiniones religiosas, filosóficas y políticas. En 1838 murió su padre, y el joven Marx debía decidirse por una profesión para vivir de sus propios medios. Bauer se había trasladado a Bonn para enseñar teología, es decir, para criticarla e inculcar el ateísmo; Marx quiso seguirle allí con la esperanza de obtener una cátedra. A partir de 1839 se entrega a un estudio intenso de la filosofía antigua para preparar su tesis doctoral. La terminó en dos años y la presentó en Bonn, pues, dadas sus ideas tan radicales, por consejo de sus amigos creyó prudente no presentarla en la Universidad de Berlín, expuesta a la inspección del gobierno. Es significativo que el tema de la tesis: *Diferencias entre la filosofía de la naturaleza de Epicuro y la de Demócrito* (1841) fuese en defensa de los materialistas griegos, tan despreciados por Hegel. En ella compara la teoría atomística de uno y otro y señala que Epicuro enriqueció la doctrina de su predecesor con la idea de que el átomo es capaz de un movimiento espontáneo y regido por causas internas. Pero, a la vez que su incipiente materialismo, la tesis contiene ya un esbozo de la crítica marxista de la religión y de su ateísmo. Marx ve en Epicuro al pensador que, frente a la religión que oprime al hombre, levantaba una filosofía encaminada a emancipar el espíritu humano. Gassendi, que sacó del olvido la filosofía epicúrea, no llegó, según él, a comprender su verdadero sentido, por cuanto trataba de conciliarla con su ciencia de católico, cuando la esencia del atomismo consiste en la negación de la religión. «Se esfuerza en conciliar su conciencia católica con su ciencia pagana, tarea desde luego inútil». Con frases ampulosas exalta el símbolo de Prometeo como la conciencia humana que se erige en

la corporal... *Entonces leí a Hegel desde el principio hasta el fin*, y también a la mayor parte de sus discípulos».

divinidad suprema. Prometeo, encadenado a la roca y despreciando a los dioses, es el hombre encadenado a la tarea de su propia producción y desafiando al Dios creador. Anuncia, por tanto, la raíz de la alienación religiosa en la situación terrestre y alienada del hombre, y apunta a la idea de la transformación revolucionaria de la sociedad para completar la crítica teórica mediante la actividad práctica [4]. Es el germen de su aspiración a un materialismo caracterizado por alguna actividad inmanente y su primer grito de revuelta contra Dios y el orden social establecido.

Recibido en Jena el grado, Marx es invitado por B. Bauer a venir a Bonn, pues creía poder procurarle una cátedra. Seguía la amistad entre ambos y, según parece, concibieron la idea de publicar un *Diario del ateísmo*. Bauer había escrito la *Crítica de los evangelios sinópticos* (1840), que causó fuerte impresión por su criterio extremista y radical, y ya en pleno triunfo lanzó su libelo *La trompeta del juicio final contra Hegel*. Ante este atrevido ataque, el ministro prusiano Eichorn, protector de los hegelianos, mandó confiscar el libelo, desposeyó a Bauer de su cátedra y lo expulsó de Bonn. Marx entonces renunció a sus esperanzas de una labor docente y se consagró a la lucha política. Se trasladó a Colonia, donde un grupo de hegelianos de la izquierda había fundado el periódico *Rheinische Zeitung* (curso de 1842). Marx fue invitado a colaborar, y en seguida se convirtió en uno de los redactores más asiduos. En octubre de 1812 es nombrado director del periódico, que convirtió en el más importante diario extremista alemán con sus ataques radicales al gobierno y sus leyes, a la religión y al Estado cristianos. La censura se hace cada vez más rígida, y en 1843 el gobierno suspendió el periódico por intervención del zar Nicolás I, que había protestado por una dura crítica del mismo a la Rusia reaccionaria. Al mismo tiempo iban desapareciendo los otros órganos de la izquierda hegeliana. Era el fin de este radical movimiento, y con él también de la filosofía clásica alemana.

Esta actividad periodística, a pesar de su corta duración, fue de importancia decisiva para el desarrollo del pensamiento de Marx. En ella comienza a apasionarse por las cuestiones sociales y económicas y por la lucha en defensa de los intereses de los obreros. Al mismo tiempo se va alejando de Hegel y de la filosofía, puramente teórica, de la «crítica» de Bauer. En sus artículos de la *Gaceta renana* mantenía aún la sustancia del idealismo de Hegel y, sobre

[4] *Differenz der demokritischen und epicureischen Naturphilosophie*, en *Gesamtausgabe* sec.1 vol.1 p.1-444). Prefacio (p.10): «La filosofía, mientras una gota de sangre haga latir su corazón absolutamente libre y dueño del universo, no se cansará de lanzar a sus adversarios el grito de Epicuro: *el impío no es el que desprecia a los dioses de la muchedumbre, sino el que se adhiere a la idea que la muchedumbre se forja de los dioses*. La filosofía no se esconde para decirlo. Hace suya la profesión de fe de Prometeo: en una palabra: *¡tengo odio a los dioses!* Y esta divisa la opone a todos los dioses del cielo y de la tierra que no reconocen la conciencia humana como divinidad suprema. No tolera rival alguno. Pero a las almas sombrías que se alegran de que aparentemente la situación social de la filosofía haya empeorado, les repite la respuesta que Prometeo dio a Hermes, servidor de los dioses: 'Jamás, tenlo por seguro, jamás cambiaré mi condición miserable por tu servilidad; porque tengo por más preciado el estar encadenado a esta roca que el ser lacayo fiel y mensajero de Zeus el Padre. En el calendario filosófico, Prometeo ocupa el primer lugar entre los santos y los mártires».

todo, su fraseología. La actividad de la filosofía es, según él, una manifestación necesaria de la actividad creadora del espíritu, a la cual se reduce también la actividad material de los hombres. «El carácter de las cosas es un producto de la razón. La razón, que encierra el contenido del mundo en un marco estable y determinado y transforma este contenido fluido en algo petrificado, revela la multiplicidad del mundo»[5].

Pero a la vez va expresando su desconfianza en el Estado «verdadero» de Hegel y en las soluciones políticas, para depositarlas en la clase proletaria de la sociedad. Y la observación de los problemas sociales le mostraba la necesidad de acentuar la actividad política como complemento de la teoría, que no bastaba sola para transformar la realidad.

Después de la prohibición de la *Gaceta renana* (primavera de 1843), Marx se traslada a Kreuznach, donde se entrega al estudio de la historia contemporánea, en especial de la Revolución francesa, y lee a Rousseau y materialistas franceses. Al mismo tiempo emprende la revisión crítica de la filosofía hegeliana del Estado, pues a través de sus críticas a la Dieta del Rin se había conmovido en él la concepción hegeliana del Estado. El primer fruto de esta revisión fue su escrito *Kritik des Hegelschen Staatsrechts* («Crítica del derecho del Estado de Hegel», 1843), en que presenta ya el Estado (monárquico) como una alienación de la propia sustancia de la sociedad civil, de su poder y su derecho. Por el mismo tiempo formaliza su matrimonio con Jenny von Westhphalen, hija de un rico amigo de su padre, cuyo compromiso había tenido lugar siete años antes.

En noviembre de 1843, Marx se traslada con su esposa a París, centro entonces de la vida política, siguiendo a su amigo A. Ruge, rico burgués y hegeliano de izquierda, que intentaba editar una revista entre los emigrantes alemanes para proseguir la lucha contra el poder político prusiano. Ambos, en común esfuerzo, lanzan, pues, el primer número (doble) de los *Anales franco-alemanes (Deutsch-französische Jahrbücher*, febrero de 1844). La revista no se publicó más, por la falta de suscriptores y porque la radical postura de Marx respecto del aún demócrata Ruge motivó la ruptura de ambos. Pero en ese número publica Marx dos trabajos que señalan ya el abandono del idealismo y su transición a la crítica revolucionaria y materialista. Son los artículos *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* («En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel») y *Zur Judenfrage* («Sobre la cuestión judía»).

El tema básico de estos dos escritos es la transición desde el principio antropológico de Feuerbach a la emancipación total y definitiva de la humanidad y a la transformación de la sociedad. Feuerbach había mostrado que el hombre crea la religión en tanto opone a sí mismo una imagen fantástica de su propia esencia. Marx ahora pretende explicar por qué el hombre se ha alienado a sí mismo

[5] *Debates en la sexta Dieta renana. Sobre la libertad del robo de leña. Sobre la libertad de prensa*, en *Gesamtausgabe* I 1 p.105.82.

creando ese mundo de ilusión, y encuentra la explicación en que la sociedad misma es actualmente un mundo trastrocado. Cuando la sociedad, en la religión, crea una conciencia invertida semejante al mundo, en que la ilusión se convierte en realidad y ésta en ilusión, entonces resulta que la misma sociedad ha alienado su esencia. Por esto la emancipación religiosa y política por sí solas no bastan. La lucha contra la religión tiene que ampliarse a una lucha por la transformación social.

Desde el comienzo del primer artículo, Marx da ya por cumplida la crítica a la religión realizada por Feuerbach y se dedica a explicar la raíz de la alienación religiosa en las demás alienaciones humana y social. Marx ha abandonado, pues, la concepción idealista y aceptado la «inversión materialista» que Feuerbach ha dado al idealismo hegeliano. La influencia de Feuerbach data desde la aparición de su obra *La esencia del cristianismo* (1841). Según la célebre declaración de Engels [6], todos a su lectura se convirtieron al materialismo por aquél restaurado.

En el escrito siguiente, *Oekonomisch-philosophische Hanschriften aus dem Jahre 1844*, avanza Marx hacia la formulación de las bases filosóficas de su materialismo dialéctico, asentando los fundamentos de esa concepción materialista y revolucionaria. Dichos *Manuscritos económico-filosóficos* (tres, fragmentarios), de una gran riqueza y profundidad filosófica, permanecieron inéditos, escondidos por los demócratas, y sólo ahora han sido con sus obras completas publicados. La influencia de Feuerbach es prevalente, y hasta su fraseología naturalista y humanista. «Sólo con Feuerbach comienza la crítica naturalista, humanista y positiva». Su aportación principal es «haber establecido el verdadero materialismo y la verdadera ciencia» [7]. Desde la posición materialista de éste esboza la crítica de Hegel, separando cuidadosamente el proceso dialéctico de su contenido idealista y rechazando ese contenido (la autoconciencia pasa a ser el hombre sensible con sus relaciones a los objetos de la naturaleza material), pero conservando la dialéctica. Y en su primera crítica de la propiedad y de la economía capitalista saca de nuevo la consecuencia de que, para la recuperación de la esencia humana alienada en los objetos, no basta la supresión de la religión ni tampoco la crítica filosófica, sino que es necesaria la eliminación del Estado y la abolición de la propiedad privada. Solamente por el *comunismo*

[6] F. Engels, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, en Marx-Engels. *Obras escogidas*. Trad. esp. (Moscú 1966) II (p.367-8): «Fue entonces cuando apareció *La esencia del cristianismo*, de Feuerbach. Esta obra pulverizó de golpe la contradicción, restaurando de nuevo en el trono, sin más ambages, al materialismo. La naturaleza existe independientemente de toda filosofía, es la base sobre la que crecieron y se desarrollaron los hombres que son también, de suyo, productos naturales; fuera de la naturaleza y de los hombres, no existe nada; y los seres superiores que nuestra imaginación religiosa ha forjado no son más que otros tantos reflejos fantásticos de nuestro propio ser. El maleficio quedaba roto; el 'sistema' estaba hecho añicos y se le daba de lado. Sólo habiendo vivido la acción liberadora de este libro, podría uno formarse idea de ello. Con qué entusiasmo saludó Marx la nueva idea y hasta qué punto se dejó influir por ella, pese a todas sus reservas críticas, puede verse leyendo *La sagrada familia*».

[7] *Manuscritos económicos y filosóficos de* 1844. Trad. esp. revisada por el Instituto de Marxismo-Leninismo (La Habana 1965), p.14.154.

se llega a la reintegración o retorno a sí mismo como *ser social*, suprimidas todas las alienaciones [8].

Marx es, pues, comunista desde 1844 y ha llegado al comunismo a la vez que a la formulación de las bases teóricas de su dialéctica y materialismo científico. Esta maduración del sistema es acompañada en lo exterior por la experiencia de sus contactos con los movimientos obreros revolucionarios. En su breve estancia en París (1843-45), desarrolló Marx una activa propaganda entre los emigrados alemanes, mantuvo relaciones con las asociaciones socialistas y comunistas clandestinas, en las que fue introducido por M. Hess; conoció a Proudhon, con quien tuvo largas discusiones nocturnas; a Bakunin, Luis Blanc, Cabet, Heine y otros. Todos ellos participaban, aún unidos, en la misma aspiración por la lucha revolucionaria. En París entró en contacto también con la «Liga de los proscritos», asociación secreta formada por refugiados alemanes, que pronto se convirtió en la *Liga de los justicieros*, grupo revolucionario y ya comunista, con Weitling a la cabeza, que fue extendiéndose por distintos países.

En París tuvo también lugar el encuentro de Marx con Engels, origen de su mutua colaboración. Se habían conocido por primera vez en 1842, en Colonia, en fugaz encuentro. Pero en septiembre de 1844, Engels, viniendo de Inglaterra, se detuvo diez días en París, trabando ambos estrecha amistad. Los dos pudieron constatar la coincidencia de su opiniones teóricas y de sus planes revolucionarios. Engels, a diferencia de Marx, había llegado al socialismo y comunismo a través del estudio de la situación obrera en Inglaterra y la crítica de la economía. Con la colaboración vino también la mutua influencia doctrinal entre ambos. Marx fue impulsado por Engels al estudio de la economía política de los clásicos Adam Smith y David Ricardo, y éste asimiló las bases filosóficas del materialismo histórico. Después de este intercambio de ideas, tomaron la resolución de preparar una respuesta a la crítica especulativa de Bruno Bauer, que se había distanciado de Marx y había lanzado con su grupo berlinés la revista *Allgemeine Literatur-Zeitung* en oposición a su doctrina del movimiento revolucionario. Engels bosquejó con rapidez su parte, más breve, y se la entregó a Marx, que siguió trabajando y preparando el escrito para su impresión. La obra, terminada a fines de 1844, apareció en París con el título *La Sagrada familia* o *Crítica de la crítica crítica. Contra Bruno Bauer y consortes* [9].

La sagrada familia designa irónicamente a Bauer y su grupo, porque habían hecho del espíritu o la autoconciencia una esencia trascendental; es la *Crítica*, personificada en los miembros del grupo. Estos jóvenes hegelianos se jactaban de apelar, no a Dios, sino a la conciencia humana como única divinidad. Esta concepción, responden Marx y Engels, es, en el fondo, clericalismo, puesto que «suplanta el hombre *individual y real* por la autoconciencia o el espí-

[8] Ibid., p.106-7.
[9] *Die Heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen B. Bauer und Consorten* (Paris 1845).

ritu»[10]. En una crítica burlesca de todos los colaboradores de la *Literatur-Zeitung* y sus trabajos, Marx reafirma, contra el idealismo, su concepción materialista del hombre y la naturaleza. Contra la crítica especulativa de Bauer y los suyos, Marx sostiene que no se han de resolver en el puro pensamiento los conflictos y alienaciones de los trabajadores explotados, sino mediante la acción revolucionaria y la lucha de clases.

Mientras tanto, el Gobierno prusiano gestionó del francés la expulsión de Marx del territorio. El motivo de ello eran varios artículos revolucionarios por él publicados en la revista alemana *Vorwärts* (1844); en uno de ellos combatía el Estado prusiano y ridiculizaba a Guillermo IV. Se dio la orden de expulsión, y en enero de 1845 Marx hubo de abandonar Francia. Se trasladó a Bruselas, donde residió durante tres años. Allí, como en París, siguió desplegando intensa actividad tanto teórica como práctica. En el aspecto práctico mantiene intensa correspondencia con los grupos comunistas de diversas ciudades alemanas, donde la situación revolucionaria se hace cada vez más tensa. Por iniciativa suya se constituye en Bruselas el comité comunista de enlace, a principios de 1846, y Marx mismo funda la «Sociedad obrera alemana», pronuncia conferencias entre los obreros, utiliza la propaganda comunista de la *Gaceta alemana de Bruselas*, se relaciona con la fracción alemana de los cartistas ingleses, con los socialistas franceses, etc.

En el dominio teórico, trató ante todo de precisar su pensamiento respecto del materialismo aún especulativo de Feuerbach y escribió, en marzo de 1845, sus famosas y breves *Tesis sobre Feuerbach*[11]. En ellas formulaba su doctrina de la praxis, de la actividad filosófica esencialmente práctica, criticando el materialismo de Feuerbach como meramente contemplativo y su teoría del hombre como esencia abstracta. El comportamiento primario del hombre frente al mundo no es la contemplación pasiva, sino la actividad sensible transformadora de la realidad, la práctica (tesis 1,5), y esta actividad humana ha de entenderse como «*práctica revolucionaria*» (tesis 3).

En la primavera de 1845 se reunía de nuevo Engels con Marx en Bruselas. Ambos, declaró después Marx, «acordamos contrastar conjuntamente nuestro punto de vista con el ideológico de la filosofía alemana; en realidad, liquidar con nuestra conciencia filosófica anterior. El propósito fue realizado bajo la forma de una crítica de la filosofía posthegeliana»[12]. El resultado fue la nueva obra conjunta,

[10] Ibid., trad. esp. de W. Roces (México [2]1967). Prólogo (p.73): «El enemigo más peligroso del *humanismo real*, en Alemania, es el *espiritualismo o idealismo* especulativo, que suplanta al *hombre individual y real* por la *autoconciencia* y el *espíritu* y dice con el evangelista: El espíritu vivifica, la carne embota. Huelga decir que este espíritu inmaterial sólo en su imaginación tiene espíritu. Lo que nosotros combatimos en la crítica de *Bauer* es cabalmente la *especulación* que se reproduce a manera de caricatura y que consideramos como la expresión más acabada del principio *cristiano-germánico*, a cuya tentativa final asistimos, en cuanto que trata de convertir la *crítica* misma en un método trascendental».

[11] *Karl Marx über Feuerbach*. Once tesis, publicadas por vez primera por Engels, apéndice de su obra *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana (L. Feuerbach und der Ausgang der deutschen klassischen Philosophie*, 1888).

[12] K. MARX, *Prólogo de la Contribución a la crítica de la economía política*, en Marx-Engels. *Obras escogidas* I p.349. Marx continúa: «El manuscrito llevaba ya la mar de tiempo en Westfalia, en el sitio en que había de editarse, cuando nos enteramos de que nuevas circunstancias

La ideología alemana, que permaneció inédita y ha sido publicada por Riazanof en las *Obras completas* [13]. En ella son sometidos a dura crítica Feuerbach, Bauer, Stirner y el socialismo de K. Grün, lo mismo que el comunismo vulgar de Weitling y el socialismo de Proudhon. La parte más seria e importante es la dedicada a Feuerbach; en los demás se utiliza el mismo procedimiento de *La sagrada familia*, de sátira mordaz y burlesca de sus teorías. El fondo de la obra es la exposición de los fundamentos del materialismo histórico, que arranca del proceso de producción material como factor determinante, del que se desarrollan las otras leyes de la división del trabajo, de la formación y de la lucha de clases, las cuales tienen que conducir a la revolución proletaria y al comunismo.

Con ella estaba concluida en lo esencial la evolución filosófica de Marx desde el hegelianismo al materialismo histórico. Todavía publicaba Marx otra obra en el mismo sentido, *La miseria de la filosofía* (*Elend der Philosophie*, Bruselas 1847), en respuesta a la obra de Proudhon *Contradicciones económicas o filosofía de la miseria* (1846), en la que aplica su concepción materialista de la historia al esclarecimiento de las relaciones sociales y fundamenta también la teoría de la lucha de clases y de la *plus valía*.

En conformidad con los principios, Marx se apresta con redoblado vigor, en unión de su compañero, a la actividad en el terreno práctico revolucionario. El propósito era ya la fundación de un movimiento o partido internacional comunista para el derrocamiento de la burguesía, el establecimiento del poder en la clase obrera y la creación de la futura sociedad comunista. Para ello habían fijado la atención, desde la época de París, en la «Liga de los justicieros», organización de emigrados alemanes cuyo centro dirigente se hallaba en Londres. Engels había conocido allí a muchos líderes de la liga: K. Schapper, Heinrich Bauer, H. Moll; y Marx mantenía contactos con su organizador Weitling, con A. Becker y otros. Con tenaz habilidad consiguieron atraer a los elementos más revolucionarios de la liga a su ideología y apoderarse de sus resortes, alejando de ella a socialistas y comunistas utópicos, como Weitling. En 1847 Marx se inscribe en la liga, y en el verano se tiene el primer congreso en Londres, que aprueba los nuevos estatutos redactados por Marx. Con ellos se reorganizaba en asociación comunista, con comunas, comité central y congreso. También se sustituyó la divisa del socialismo utópico: «Todos los hombres son hermanos», por la consigna revolucionaria «¡Proletarios de todos los países, uníos!»

Así nació la *Liga de los comunistas*, nombre que entonces adoptó. El segundo congreso, de noviembre-diciembre de 1847, encargó a Marx y Engels redactar el programa del nuevo partido comunista. En breve redactaron el *Manifiesto del partido comunista*, suscrito por

imprevistas impedían su publicación. En vista de esto, entregamos el manuscrito a la crítica roedora de los ratones..., pues nuestro objeto principal, esclarecer nuestras propias ideas, estaba ya conseguido».

[13] *Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner und des deutschen Sozialismus in verschiedenen Propheten* (MEGA, I, V. Trad. de W. Roces, Montevideo-Barcelona [3]1970).

ambos líderes y que fue publicado en alemán (Londres 1848) y en francés (París 1848) poco antes de la revolución de junio de 1848. Es el documento programático que, como dice Engels, ha dado la vuelta al mundo y servido de guía a los movimientos proletarios de los más diversos países [14]. La descripción, breve y popular, de la dialéctica del proceso materialista se centra en la formación fatal de las dos clases antagónicas: «la burguesía», nombre ya usado en el siglo XVIII y en Hegel, en adelante consagrado para significar todos los propietarios de medios de producción o capitalistas («capitalismo» es palabra de invención de Marx) y que emplean trabajo asalariado, y la clase proletaria de los asalariados. Su antagonismo se ha de desarrollar en la lucha de clases «hasta el momento en que se transforma en una revolución abierta, y el proletariado, derrocando por la violencia a la burguesía, implanta su dominación» [15]. Marx esboza aquí el concepto de «la dictadura del proletariado» (término que emplea en 1852 en carta a J. Weydemayer), o la conquista del poder por la clase obrera mediante la revolución, como medio para instaurar la futura sociedad sin clases, sin poder político y en régimen de propiedad comunista.

Durante el año 1848, la mayor parte de Europa fue agitada por movimientos revolucionarios. Se iniciaron en Italia y se propagaron a Francia, Alemania y otros países. Marx con Engels trabaja activamente en la insurrección desencadenada. Desterrado a causa de ello por el Gobierno belga, se traslada a París, donde de nuevo se reúnen los miembros del comité de la liga, que transfieren todos sus poderes a Marx. Al estallar la efervescencia en Alemania, Marx con Engels retorna a Colonia, donde se apodera del diario *Nueva Gaceta del Rin* que elementos extremistas acababan de fundar, y desde ella fomenta la agitación general. Varios de sus artículos publicados y conferencias en Bruselas constituyen la obra *Trabajo asalariado y capital* (1849). Pero sobrevino la represión anticomunista del gobierno alemán y, en mayo de 1849, el periódico fue suprimido. Marx fue procesado y después absuelto, pero obligado de nuevo al destierro, dirigiéndose otra vez a París. Después de la sublevación de junio de 1849, le fue prohibida su permanencia allí. Se trasladó entonces a Londres, donde permaneció hasta su muerte.

En Londres vivió Marx en las más estrechas condiciones, subvencionado económicamente por su amigo Engels. Los diez primeros años, en que estuvo alejado de la agitación política, se dedicó a estudiar a fondo las materias de economía política en la biblioteca del Museo Británico y mantuvo la actividad literaria. Los primeros frutos fueron los escritos dedicados a la historia revolucionaria de Francia, *La lucha de clases en Francia de 1848 a 1850* (artículo de

[14] F. ENGELS, *Contribución a la historia de la Liga de los Comunistas*, en *Marx-Engels. Obras escogidas* II (p.348-9): «Marx y yo recibimos el encargo de redactar el manifiesto. Así lo hicimos inmediatamente. Pocas semanas antes de la revolución de febrero, lo enviamos a Londres para su impresión. Desde entonces ha dado la vuelta al mundo, está traducido en casi todos los idiomas y sirve todavía hoy de guía del movimiento proletario, en los más variados países».

[15] *Manifiesto del partido comunista*, en *Marx-Engels. Obras escogidas* I p.30. Cf. p.38-39.

revista de 1850, reeditado por Engels, Berlín 1895) y *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte* (en «Die Revolution», de Weydemayer, Nueva York 1859). Y como resultado de sus estudios económicos publicó la obra *Contribución a la crítica de la economía política (Zur Kritik der politischen Oekonomie*, Berlín 1859), que prepara ya el material de los análisis económicos de *El capital* y en cuyo prólogo se expresa la formulación «clásica» de su concepción materialista de la historia.

De nuevo Marx se entrega a la tarea de organización de los distintos movimientos y grupos comunistas que iban extendiéndose por todos los países. En 1852 se disolvió la liga de los comunistas y otra sociedad universal de revolucionarios que había fundado con Willich. Marx renuncia entonces a todo tipo de sociedad secreta al estilo anarquista, pues el desarrollo del comunismo ha de ajustarse al movimiento de la historia. Con la idea de reunir en una organización unitaria las diversas formas de socialismo que habían aparecido (las de Mazzini, Proudhon, de Bakunin y de Lassalle) se constituyó, en un mitin de Londres de 1864, la Asociación Internacional de Trabajadores, conocida como la Primera Internacional, de la que Marx fue su autor y continuó siendo su inspirador. El mismo redactó en inglés el discurso o *Manifiesto inaugural* y los estatutos de la misma (1864), así como un informe al consejo general de 1865, publicado después con el título *Valor, precio y ganancia* (Londres 1898).

Los años siguientes fueron de continuas discusiones en el seno de la Internacional, pues las distintas tendencias de *mutualistas* o proudhonianos, de *anarquistas* o federalistas de Bakunin y de socialistas de Lassalle se enfrentaron con la ideología marxista. El mismo Marx hubo de luchar paso a paso precisando su posición de la dialéctica revolucionaria en diversos manifiestos. El más importante de estos documentos fue su *Crítica del programa de Gotha* (1875), es decir, al programa del partido social-demócrata alemán que sus fundadores W. Liebknecht y A. Bebel presentaban al congreso en esta ciudad. En ella Marx formula netamente la teoría de la «dictadura del proletariado», o conquista del poder político por la clase obrera, como primera etapa en la realización del comunismo.

Junto a esta actividad organizadora y revolucionaria, Marx continuó por esta época su trabajo teórico. En 1867 publicó el primer tomo de su obra fundamental, *El capital (Das Kapital*, Hamburgo, Meissner, 1867). Es el volumen principal de esta obra clásica en que desarrolla Marx todos sus análisis y teorías económicas como base demostrativa de su dialéctica materialista e histórica. Pero, agotadas sus fuerzas en la lucha revolucionaria y disensiones del partido, no tuvo valor para terminar su obra. Dejó un inmenso material manuscrito, que Engels ordenó pacientemente y editó, como tomos segundo y tercero de la obra, en 1883 y 1885.

Las discusiones y rupturas continuaron en el seno de la Internacional. En 1862 ya se habían separado los socialistas de Lassalle, y la social-democracia de Liebknecht quedó siempre fuera de la misma. Asimismo, se separaron los socialistas franceses proudho-

nianos y blanquistas. Después de la derrota de la Comuna de París en 1871, la situación de la Internacional se hizo insostenible. En 1872, en el congreso de La Haya, tuvo lugar la expulsión de Bakunin, que había querido fundar una Internacional anarquista propia, y también la del suizo Guillaume. Para escapar a las influencias anarquistas, Marx obtuvo entonces el traslado del consejo general de la Internacional a Nueva York. Fue ello la muerte de la Primera Internacional, que pronto dejó de existir.

Fueron éstos los últimos acontecimientos importantes de la vida de Marx, cuyo final se vio ensombrecido por estos fracasos. Todavía se constituyeron algunos grupos netamente marxistas, como los de Hyndmann, en Inglaterra, y de Jules Guesde, en Francia. Y Marx empieza a entrever en 1879 el papel revolucionario que podría representar Rusia, donde la descomposición del inmenso poder zarista presagiaba un hundimiento de proporciones catastróficas. Quince años antes de su muerte había aprendido el ruso para examinar el problema de la renta sobre las tierras en aquel país.

Los últimos años los dedicó Marx a la recogida incansable de material para la terminación de *El capital*. Pero esto y las continuas luchas le habían minado la salud y le fallaron las fuerzas. Marx murió el 14 de marzo de 1883, en Londres, donde está enterrado.

Las obras de Marx ya se han enumerado en la descripción del proceso de su vida. A ellas se han de añadir otros escritos secundarios, numerosos artículos, discursos, prólogos y correspondencia que han sido recogidos en la edición crítica de sus *Obras completas* [16]. La serie de las mismas refleja de un modo claro las etapas del desarrollo de su sistema en perfecto ensamblaje con las grandes experiencias de su vida sobre las que ha reflexionado. Los mejores intérpretes destacan esta unidad de pensamiento y de vida en Marx, y que es ilegítimo oponer un joven Marx, autor de una filosofía teórica, a un Marx posterior y envejecido que haya modificado su primera posición teórica con el descubrimiento de una doctrina económico-social. Su pensamiento ya se encuentra firme en lo esen-

[16] EDICIONES: *Obras completas*: K. MARX-F. ENGELS, *Historisch-Kritische Gesamtausgabe* (sigla: MEGA) editadas por el Instituto Marx-Engels de Moscú, 12 vols. (Berlín-Moscú 1927-1935, también en ruso); nueva edición rusa (Moscú 1955ss); nueva ed. alemana, MARX-ENGELS, *Werke*, 37 vols., en DIETZ (Berlín 1957-67). Entre las ediciones particulares, K. MARX, *Werke, Schriften, Briefe*, por H. J. LIEBER-P. FURTH (Stuttgart 1960ss); K. MARX, *Die Frühschiften*, por S. LANDSHUT (Kröner 1953); MARX-ENGELS, *Ausgewählte Briefe* (Berlín 1953). Véase la recensión cronológica de todos los escritos de Marx en Y. CALVEZ, *El pensamiento de Carlos Marx*. Trad. esp. (Madrid ²1960) p.721-728.

TRADUCCIONES: La mayor parte de las obras tienen traducción española, sobre todo moderna. Entre las principales, *El capital*; trad. parciales por G. DEVILLE (Madrid 1922); por M. PEDROSO (Madrid 1931); por BERGUA (Madrid 1935); trad. completas por W. ROCES (México 1966); por J. M. FIGUEROA y OTROS (Madrid 1967); por VARIOS, con prólogo de J. PRADOS ARRARTE (Madrid, Aguilar, 1970); MARX-ENGELS, *Obras escogidas*, por el Instituto de Marxismo-Leninismo, 2 vols. (Moscú 1966; de Marx contiene sólo las obras menores); *El 18 Brumario de Luis Bonaparte* (Madrid, Bergua, 1935); *Los anales franco-alemanes*, por MARTÍNEZ-ROCA (Barcelona 1970); *Contribución a la crítica de la economía política*, por J. MERINO (Madrid 1970); *Crítica de la filosofía de Hegel del Estado* (La Habana 1966; México 1968; Barcelona 1969); *Crítica del programa de Gotha* (Madrid 1970); *La sagrada familia y otros escritos filosóficos de la primera época*, por W. ROCES (México 1967); *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844* (La Habana 1965; Madrid 1968); *Miseria de la filosofía*, por D. NEGRO PABÓN (Madrid, Aguilar, 1969); *Escritos económicos varios*, por W. ROCES (México 1968); *La ideología alemana*, por W. ROCES (Montevideo 1968; Barcelona 1970); *El Manifiesto comunista* (Madrid 1886, 1905 y otras ediciones).

cial, desde 1848, y las etapas siguientes representan una aplicación consecuente del principio dialéctico del que estaba muy temprano en posesión, y que tiene su centro en la toma de conciencia de la unidad de la teoría y la praxis.

FEDERICO ENGELS (1820-1895.) **Vida y obras.**—El segundo fundador del marxismo y colaborador incondicional de Marx nació en Barmen, Westfalia, hijo de un rico fabricante de tejidos descendiente de familia de industriales. Antes de haber terminado los estudios medios, abrazó la profesión comercial y, para formarse, entró primero en la empresa de su padre, pasando después a un negocio de exportación propiedad de un amigo, el cónsul de Sajonia en Bremen.

Educado en un ambiente familiar pietista, desde su primera juventud se ocupó ardientemente de las cuestiones religiosas, tan discutidas por entonces, y a consecuencia de las lecturas de autores del radicalismo liberal religioso, sobre todo de la *Vida de Jesús*, de Strauss, abandonó sus primeras creencias, no sin lucha interna para deshacerse de su fe protestante en la predestinación. Se adhirió también por algún tiempo (hasta 1839) al movimiento democrático literario denominado «Joven Alemania». El estudio de la problemática filosófica y religiosa le llevó, a través de Schleiermacher y Strauss, a Hegel.

En 1841, durante el servicio militar, que cumplió en Berlín, frecuentó el círculo académico de los jóvenes hegelianos, llamados «los libres», adhiriéndose a la izquierda hegeliana. Por entonces pensaba en una concepción de la historia como desarrollo del concepto de la libertad. Al fin del mismo año publicó anónimo el escrito *Schelling und die Offenbarung*, en el cual sostiene que la revelación es inconciliable con la filosofía y critica la concepción del mundo de Schelling, defendiendo la filosofía de Hegel. Pero el conocimiento de la *Esencia del cristianismo* suscitó en él un cambio profundo del idealismo al materialismo. El mismo Engels ha descrito, como se dijo antes, la influencia decisiva que tuvo la obra de Feuerbach para la transformación de su idealismo en una concepción materialista del mundo, lo mismo que en Marx y otros [17]. Engels llevó a cabo «la inversión de Hegel» a un nivel todavía más profundo que Marx, pues pronto va a señalar como primer momento dialéctico el de la evolución de la sociedad humana.

En 1840, Engels había abrazado abiertamente las ideas de la democracia revolucionaria, anunciando la necesidad de una transformación revolucionaria de la vida social llevada a cabo por el propio pueblo, y, en nombre de la libertad, combate la religión y el imperio como los poderes opresores que esclavizan al hombre. Es el tiempo en que manifiesta también su ateísmo. Todo ello aparece en cortos artículos suyos en el órgano de la «Joven Alemania», grupo literario dirigido por L. Börne y el poeta H. Heine.

Muy pronto tiene lugar el paso de Engels de la democracia revolucionaria al comunismo. Acontece esto cuando, a fines de

[17] ENGELS, texto en nota 6.

1842, se traslada a Inglaterra para trabajar en Manchester en la fábrica de tejidos de la que su padre era copropietario. Allí empieza a conocer la economía clásica inglesa y entra en contacto con el partido socialista inglés de los cartistas, constituido por algunos discípulos de R. Owen. Sobre la base de estas experiencias, Engels redacta dos trabajos que envía a los *Anales franco-alemanes*, de A. Ruge, en París, y son publicados en el número único de esta revista (1844) junto con los dos escritos antes citados de Marx. Son los artículos *Esbozo de una crítica de la economía política* y *La situación en Inglaterra*. En ellos critica, desde el punto de vista del socialismo, los fenómenos y opresión del régimen económico reinante como consecuencia necesaria de la propiedad privada. Y la negación de la propiedad privada lleva a Engels al problema histórico del proletariado y a la crítica del capitalismo, descubriendo así la raíz económica de la formación de las clases y de su mutua oposición y lucha. Engels llega de este modo, a la vez que Marx y con independencia de él, a la misma teoría del proceso histórico de la lucha de clases y de la misión revolucionaria del proletariado para la transformación comunista de la sociedad [18].

La coincidencia de sus posiciones radicales condujo a los dos luchadores a la amistad y mutua compenetración tanto teórica como práctica. El mismo año de 1844 tuvo lugar la visita de Engels a París, donde se encuentra con Marx, y se inicia la estrecha colaboración que va a durar cuarenta años. Ambos discuten y planean la crítica de los posthegelianos y de los socialistas utópicos, elaborando las dos obras conjuntas, *La sagrada familia* y la *Ideología alemana*, como se ha dicho. Por su parte, Engels prolonga su descripción del movimiento obrero inglés y publica el escrito *La situación de las clases obreras en Inglaterra (Die Lage der arbeitenden Klasse in England*, Leipzig 1845).

La actividad revolucionaria de Engels no le va en zaga a la de Marx. Se encuentra de nuevo con éste en Bruselas y más tarde trabajan ambos en Colonia promoviendo la campaña revolucionaria desde la *Nueva Gaceta renana*. Antes había viajado con Marx a Londres (1845) para ponerse más en contacto con la «Liga de los justos». En ella se inscribió Engels junto con Marx, que acabaron por convertir aquella organización, dedicada a la propaganda

[18] ENGELS, *Introducción* a la tercera edición de la obra de Marx, *Revelaciones sobre el proceso de los comunistas en Colonia* (1888): «Me encontraba en Manchester empeñado en que los hechos económicos, que no han jugado ningún papel o un papel despreciable hasta ahora en la historia escrita, son un poder histórico decisivo; que constituyen la base del origen y de la oposición actual de las clases; que esta oposición de clases en los países en que pudo haberse desarrollado plenamente la gran industria, sobre todo en Inglaterra, constituye de nuevo la base para la formación de los partidos políticos, para la lucha de partidos, y con ello la historia política total. Marx no sólo había llegado a la misma conclusión, sino que la había generalizado ya en los *Anales franco-alemanes*, en 1844, puesto que, en general, no es el Estado el que ordena y condiciona la sociedad civil, sino que es la sociedad civil la que ordena y condiciona al Estado, que también la política y su historia son explicables a partir de las relaciones económicas y su evolución, no al contrario. *Cuando yo visité a Marx en París, en el verano de 1844, nos dimos cuenta de nuestra coincidencia plena en todos los aspectos, y desde entonces data nuestra colaboración*. Cuando, en la primavera de 1845, nos encontramos de nuevo en Bruselas, Marx había desarrollado ya, partiendo de las bases citadas, su teoría materialista de la historia en sus rasgos principales, y nos pusimos a elaborar en detalle la nueva hipótesis, concebida conforme a sus distintas direcciones».

del socialismo utópico, en la *Liga de los comunistas*, primera organización comunista, o revolucionaria obrera de clase [19]. Engels asistió como delegado al congreso de la liga, en Londres (1847), y al segundo congreso, que encargó a Marx y Engels la redacción del *Manifiesto comunista*. Muy expeditivo, Engels redactó previamente *Principios del comunismo*, que sirvieron de base al *Manifiesto* y proclama las mismas tesis de la teoría comunista como «doctrina de las condiciones de emancipación del proletariado».

Como su amigo, Engels tomó parte activa en los estallidos revolucionarios de 1848-49, participando en la insurrección armada en el Palatinado y Baden como ayudante de Willich. Después de la derrota de la revolución huyó a Suiza, pasando por Francia a Inglaterra. Allí se dedicó de nuevo al trabajo en el negocio de su padre. Con ello tuvo ocasión de ayudar a Marx. Sobre todo de 1851 a 1870, le envía periódicamente dinero, pues se hallaba en la miseria. A la vez siguió colaborando con él, ayudándole con sus consejos en la organización de la Primera Internacional. En 1869 fue elegido miembro del consejo general y participó en su dirección hasta el traslado de la Internacional a América. Engels permaneció en Londres, desde donde se dedicó a apoyar los partidos obreros de distintos países. Por esta época escribió diversos artículos en colaboración con Marx, donde las notas referentes a temas militares son suyas, pues se había especializado en temas militares. Sus ideas sobre el colapso del militarismo en las naciones burguesas por las guerras, armamento de los proletarios y lucha antimilitarista las vuelve a exponer en el *Anti-Dühring*, y son la fuente de la actual doctrina comunista sobre el tema.

Desde 1873, cuando por el fracaso de la I Internacional Marx se retira casi por completo de la vida pública, Engels se encarga de la defensa y propagación del marxismo, abandonando su actividad industrial. Fueron también los años más fecundos de su actividad teórica. Se entregó con afán al estudio de las ciencias y matemáticas, para desarrollar la interpretación dialéctica de la naturaleza. Pero hubo de interrumpir esos estudios cuando, en 1876, la influencia del filósofo y economista Eugenio Dühring se hacía preponderante en la social-democracia y disolvía con su crítica aguda las tesis marxistas. Hubo entonces de dedicarse a la crítica de las ideas de éste con una serie de artículos en la revista social-demócrata *Vorwärts* (1877), los cuales tuvo que interrumpir por las protestas de numerosos camaradas de ese partido (Most, Wahlteich) en la borrascosa sesión del congreso social-demócrata, que sólo le permitió continuarlos en suplemento especial. Los artículos fueron reunidos en la obra *Revolución de la ciencia por el señor E. Dühring* [20], llamada comúnmente el *Anti-Dühring*. De la crítica nega-

19 Las vicisitudes y luchas de esta organización, así como de la campaña revolucionaria con Marx y otros compañeros en Colonia, los relató más tarde con detalle Engels en sus artículos para el *Sozialdemokrat*, *Marx y la Nueva Gaceta del Rin* (1884); *Contribución a la historia de la liga de los comunistas* (1885), en Marx-Engels, *Obras escogidas* II p.238-357.

20 *Herrn E. Dühring Umwälzung der Wissenschaft* (Leipzig 1878).

Carlos Eugenio Dühring (1833-1921) no es el cretino que aparece en los violentos insultos de Engels, sino una inteligencia preclara y un escritor de cultura enciclopédica que

tiva contra *Dühring* tomó ocasión Engels para exponer de modo más o menos coherente el materialismo dialéctico y las bases teóricas del nuevo socialismo comunista [21]. La obra fue sometida a la aprobación de Marx, que incluso insertó en ella un trozo sobre «la historia crítica de la economía» (sec.2.ª c.10) [22].

Los otros escritos notables de Engels por aquella época son *Del socialismo utópico al socialismo científico (Die Entwiklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissensschaft,* Zurich 1883), que constituye, como advierte en el prólogo, una reelaboración de tres capítulos del *Anti-Dühring.* En la obra *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado (Ursprung der Familie, des Privatseigentums und des Staates,* Zurich 1884), que ya había elaborado en 1874, se propuso completar el análisis marxista de la formación de las clases antagónicas retrotrayéndolo a toda la historia antigua y haciendo derivar el fenómeno del origen mismo de la propiedad privada y del Estado. Otro escrito suyo importante es *L. Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana (L. Feuerbach und der Ausgang der kl. deutschen Philosophie,* Stuttgart 1888), que apareció como artículo de la revista *Die neue Zeit* (1886). Con ella

encendía el entusiasmo y admiración de la juventud. Nació cerca de Berlín y estudió allí derecho, iniciando la carrera de abogado. A causa de una dolencia de los ojos que le dejó casi ciego a los veintiocho años no pudo hacerse juez. Hubo entonces de dedicarse a la enseñanza e investigación adquiriendo sus conocimientos con ayuda de otros. En 1863 se habilitó en filosofía y poco después en economía. Enseñó estas disciplinas como docente libre durante catorce años y se hizo el ídolo de la juventud radical. En su labor de publicista difundió las doctrinas de Comte. Desde la cátedra combatió a los sabios oficiales, y al estallar la Comuna de París defendió a los revolucionarios franceses. Hacia 1870 se proclama socialista. Bajo pretexto de censura de uno de sus libros fue separado de la cátedra en 1877, lo que provocó fuerte movimiento de protesta entre los estudiantes, intelectuales de izquierda y entre los obreros. Con ayuda de Bernstein, sus ideas van ganando terreno en la social-democracia, y cuando ya el peligro de mediatización del partido por sus doctrinas es una realidad y sus críticas inteligentes descubrían los fallos del sistema de Lassalle y de Marx, sus dirigentes pidieron a Engels la crítica de las mismas, que dio origen al libro *Anti-Dühring.* A fines de 1878 es ya franca su ruptura con la social-democracia, y desde entonces combatió violentamente el socialismo.

Dühring quiso ser un reformador social; su sueño fue transformar la sociedad sobre la base de los principios de su filosofía, que define como *filosofía de la realidad,* y se reduce a un positivismo materialista, para el cual «sentir y pensar son estados de excitación de la materia»; mas su materialismo no es mecanicista, sino incluye una visión dinámico-orgánica de la realidad y de la vida. El socialismo de Dühring se distingue netamente del marxismo por la acentuación del valor de la persona y por su repulsa de la revolución y de la lucha de clases. Más bien trató de conciliar el liberalismo económico con las exigencias de la justicia igualitaria socialista. Su sistema socialitario es una primera tentativa de mediación y síntesis entre socialismo y liberalismo. En religión era ateo, y su filosofía religiosa se caracteriza por una violenta polémica contra el motivo de la «servidumbre del hombre» y otros elementos judaicos del cristianismo; la religión consiste en la «educación del espíritu», cuya forma suprema es la «dirección de sí». De la abundante producción de Dühring se han de mencionar las obras que fueron objeto de la crítica de Engels: *Lógica y teoría de la ciencia* (Leipzig 1878), *Historia crítica de la economía política y del socialismo* (1871); además *Filosofía de la realidad* (1895), *Sustitución de la religión por lo más perfecto* (1883), etc.

[21] *Anti-Dühring, Prólogo* a la 2.ª edición. Trad. esp. de W. Roces (Barcelona 1932) (p.XVIII): «El sistema del señor Dühring criticado en esta obra presenta unas proporciones teóricas muy extensas; era forzoso que yo siguiese sus huellas en todos los campos que pisa y opusiese a las suyas mis ideas. De este modo, la crítica negativa tomaba un aspecto positivo y la polémica trocábase en una exposición más o menos sistemática y coherente del método dialéctico y del ideario comunista mantenidos por Marx y por mí, ante una serie bastante considerable de problemas».

[22] Ibid., p.XVIII: «Advertiré de pasada que, desarrollándose en este libro un método y una concepción que habían sido cimentados y desenvueltos principalísimamente por Marx, y sólo en muy pequeña parte por mí, era natural.. que este libro no se escribiese sin conocimiento suyo. En efecto, le leí todo el original de la obra antes de mandarlo a la imprenta, y el capítulo X de la sección que trata de economía fue escrito por Marx».

trató de suplir la anterior *Ideología alemana*, que había quedado inédita, exponiendo de nuevo, con fórmulas muy claras, la crítica de los filósofos posthegelianos y la «inversión materialista» de la dialéctica de Hegel, núcleo del sistema marxista.

La obra más original de Engels es *Dialéctica de la naturaleza*, de la que dejó sólo esbozos y materiales incompletos que corresponden a los años 1873-1883. Fue publicada sobre sus manuscritos en 1925 por el Instituto de Marx-Engels, de Moscú, y sometida a nuevas revisiones críticas por D. Riazanof. En ella generaliza Engels el método dialéctico aplicándolo a la concepción global de la naturaleza y su desarrollo, y estudiando desde este prisma los problemas de las ciencias naturales. Es donde formula las «tres leyes de la dialéctica materialista» que han pasado a ser el núcleo del materialismo dialéctico soviético [23].

La preparación de esta obra hubo de interrumpirla Engels para encargarse de las tareas que le vinieron a consecuencia de la muerte de Marx en 1883. Durante once años trabajó en ordenar los manuscritos dejados por su amigo, con los cuales publicó el segundo y el tercer tomo de *El capital* y diversos escritos menores de aquél. Simultáneamente trabajó en la reconstitución de la Internacional. Sus esfuerzos condujeron a la convocatoria de la conferencia de La Haya, en 1888, y a la conferencia de París (1889), en que se fundó la Segunda Internacional. Dedicó los años siguientes a la tarea de sostener los pequeños grupos marxistas que se fundaban en diversos países, sosteniendo abundante correspondencia con sus dirigentes. Entre otros apoyó al grupo «Emancipación del pueblo» que se fundó en Rusia y que es el origen del marxismo ruso. En 1889, Plejanov vino a Londres para conocer a Engels.

Así se mantuvo en plena actividad hasta el fin de su vida, llegando a ser uno de los líderes más populares del movimiento obrero, festejado en los congresos en que participó, como en el de Zurich. A su muerte, en 1895, fue incinerado su cadáver según su última voluntad y sus cenizas esparcidas en alta mar.

[23] EDICIONES: *K. Marx-F. Engels. Historisch-kritische Gesamtausgabe* (=MEGA), por D. RIAZANOV-V. ADORATSKY en el Instituto Marx-Engels, 12 vols. (Berlín-Moscú 1927-35; también en ruso); nueva ed., 32 vols., en ruso (Moscú 1955ss). Edic. DIETZ, *Werke*, 37 vols. (Berlín 1957-67).

TRADUCCIONES: *Marx-Engels, Obras escogidas*, por el Instituto de Marxismo-Leninismo, 2 vols. (Moscú 1966; contiene gran parte de las obras traducidas de Engels): *Anti-Dühring*. Trad. de W. ROCES (Barcelona 1932; Montevideo 1960); vers. de M. SACRISTÁN LUZÓN (La Habana 1962; México 1968); *Dialéctica de la naturaleza*. Trad. de W. ROCES (México 1961); *Escritos de Historia, economía, crítica social, filosofía*. Selección de textos (Barcelona 1968); *Origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado* (Madrid, s. d.; Buenos Aires 1970); *Del socialismo utópico al socialismo científico* (San Sebastián 1968).

• **Bibliografía:** G. MAYER, *F. Engels*, 2 vols (Berlín 1920); K. VORLÄNDER, *Marx, Engels und Lassalle als Philosophen* (Berlín 1926); R. SEEGER, *F. Engels* (Halle 1935); R. MONDOLFO, *Il materialismo storico in F. Engels* (Florencia 1952); COGNIOT, *La dialectique de la nature* (París 1953); G. LUKÁCS, *Marx und Engels als Literaturhistoriker* (Berlín 1948); A. CORNU, *K. Marx und F. Engels Leben und Werke*, 2 vols. (Berlín 1954-1962); ID., *Marx e Engels dal liberalismo al comunismo*. Trad. it. (Milán 1962); ID., *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'état de F. Engels*: Pensée 66 (número dedicado a Engels). E. A. STEPANOWA, *F. Engels. Sein Leben und Werk* (Berlín 1958); K. FRANCHINA, *Le origini della dialettica* (Nápoles 1961); H. ULLRICH, *Der junge Engels. Eine historisch-biographische Studie seiner weltanschaulichen Entwicklung* (Berlín [illegible]); K. LAPI, *Engels contro Marx alle radici della ortodossia marxista*: Civitas n.6-7 (1964) 31-48. G. LICHTHEIM, *Marxism* (London 1964).

Engels fue el único revolucionario del movimiento obrero socialista que permaneció fiel a Marx y en íntima colaboración con él hasta el final, plenamente identificado con su ideología y su praxis. Asimiló enteramente las teorías de Marx desde sus primeras discusiones en 1844, porque respondía bien a lo que él oscuramente había pensado sobre el proceso de la economía industrial y su necesario desenlace en la revolución. Y ambos trabajaron después juntamente en el desarrollo ulterior del sistema. Por ello figura como fundador de la doctrina y el movimiento marxistas. Sin duda el marxismo es obra de Marx, como principal autor, y el papel del segundo jefe es siempre «secundario». Engels lo reconoció así en muchas ocasiones, atribuyendo a su jefe el descubrimiento de sus principios básicos y sus líneas directrices [24]. Pero la aportación suya también fue notable, aunque no siempre pueda distinguirse, por la compenetración del pensamiento de ambos. Son especialmente observables en él las formulaciones más claras y precisas del materialismo histórico y el ulterior desarrollo del materialismo dialéctico en una ontología naturalista. De ahí que sus textos son con más frecuencia citados por los marxistas. La exposición del sistema habrá de ser conjunta, notando, sin embargo, los aspectos propios de Engels. Tampoco será fácil separar el pensamiento marxista de su interpretación y continuación por el comunismo leninista.

La crítica marxista de las alienaciones

Carácter y punto de partida.—*El carácter general* del pensamiento de Marx es esencialmente *crítico.* La crítica es la forma consustancial de este pensamiento y el método de su filosofar. Desde los primeros pasos de su formación intelectual, se vio arrastrado a un movimiento de crítica dentro del liberalismo político en que se alimentó su juventud. Este liberalismo renano de su primera educación no encontraba otro modo de expresión, dada la dura censura del Estado prusiano, que la crítica violenta con respecto a las formas de vida política. Marx desarrolla aún más esta actitud crítica en el ambiente de la izquierda hegeliana de Berlín. Bruno Bauer y los

[24] *L. Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, en *Obras escogidas* II (p.386): «Permítaseme aquí un pequeño comentario personal. Ultimamente se ha aludido con insistencia a mi participación en esta teoría; no puedo, pues, por menos de decir algunas palabras para poner en claro este punto. Que antes y durante *cuarenta años* de mi colaboración con Marx tuve una cierta parte independiente en la fundamentación y, sobre todo, en la elaboración de la teoría es cosa que ni yo mismo puedo negar. Pero la parte más considerable de las principales ideas directrices, particularmente en el terreno económico e histórico, y en especial su formulación nítida y definitiva, *corresponden a Marx*. Lo que yo aporté—si se exceptúa, todo lo más, dos o tres ramas especiales—pudo haberlo aportado también Marx aun sin mí. En cambio, yo no hubiera conseguido jamás lo que Marx aportó... Marx era un genio. Sin él la teoría no **sería** hoy, ni con mucho, lo que es. Por eso ostenta legítimamente su nombre». *Del socialismo utópico al socialismo científico* II (p.133): «Estos dos grandes descubrimientos: la concepción materialista de la historia y la revelación del secreto de la producción capitalista mediante la plusvalía, se los debemos a *Marx*. Gracias a ellos, el socialismo se convierte en una ciencia que sólo nos queda por desarrollar en sus detalles y concatenaciones». *Carlos Marx*, art. en *Sozialdemokrat*, ibid. II p.162.166, etc.

suyos se llamaron los filósofos «críticos» por excelencia. Su crítica se ejercía contra la interpretación teológica del idealismo de Hegel, es decir, contra la religión y la creencia en Dios, a la cual unirán siempre la crítica política del Estado prusiano en nombre de la libertad y de la autoconciencia absoluta.

El joven Marx asimiló en seguida esta filosofía crítica; pero avanzó mucho más en el método, llevado sin duda por su temperamento y el radicalismo de su reflexión. La primera filosofía crítica, la de Kant, se había ejercido sobre el dogmatismo metafísico en el mundo de las ideas y de los principios de la razón. Los mismos jóvenes hegelianos también ejercen su crítica en el plano de la especulación, de la comprensión especulativa del mundo. Marx va a trasladar la crítica al mundo real e histórico. Su nueva filosofía crítica se ha llamado una «segunda revolución copernicana» después de la de Kant. Este había invertido el orden tradicional del conocer, pretendiendo imponer formas o condicionamientos del sujeto al conocimiento de la realidad. Y lo que Marx pretende descubrir son *las condiciones materiales* y soportes históricos de todo pensamiento, el condicionamiento total de la razón [25].

En todo caso, el filósofo Marx será crítico, y a través de un radicalismo crítico sin precedentes ha llegado a su materialismo dialéctico y filosofía del comunismo, que implican la demolición del orden filosófico y social existentes. La crítica la ejerció constantemente contra todo y contra todos. No hay un filósofo conocido suyo ni alguno de los de su época a quienes no haya criticado, así como a todos sus amigos, excepto a Engels. Sus escritos llevan generalmente el título de «crítica» y hasta *El capital* tiene por subtítulo: *Crítica de la economía política*. La crítica de Marx a personas y poderes e instituciones políticas suele ser violenta, cargada de insultos y frases despectivas. El es, junto con Engels, el creador de esa retórica combativa con fraseología enérgica y un tanto brutal, que tan bien imitan sus discípulos marxistas.

La crítica de Marx es no sólo teórica, sino práctica y revolucionaria. El espíritu revolucionario surge muy pronto en él, y ya desde 1843, abandonando el liberalismo, apela a la revolución [26]. Desde entonces se ha descrito su vida como

[25] DYONIS MASCOLO (marxista), *Le communisme* (París 1953) p.207ss.

[26] *Carta a Ruge*, marzo de 1843, en LIEBER-FURTH, K. *Marx. Werke, Schiften, Briefe* (Stuttgart 1960ss) (p.426-7): «El fastuoso boato del liberalismo ha quedado desenmascarado, y ante la mirada del mundo aparece el más repugnante despotismo en toda su desnudez. Quizá fue posible llenar un barco de locos y dejar un buen espacio de tiempo a voluntad de los vientos, pero si siguió su rumbo fue precisamente porque los locos no creían en ello. *El rumbo que aparece ante nosotros es el de la revolución*». Marx a los veinticinco años, y aun antes, desde los artículos de la *Rheinische Zeitung* de 1842, por los que fue acusado de comunista, había tomado ya su rumbo, que era el de la revolución.

una continua lucha revolucionaria a través de los escritos y de la agitación política. Para Engels, Marx «era, ante todo, un revolucionario..., tal era la verdadera misión de su vida» [27]. Esta era la consecuencia de «la crítica despiadada de todo el orden existente», que también preconizaba como tarea del presente [28]. Tales son las raíces de una filosofía protagonizadora de la lucha de clases y la revolución permanente.

La crítica de Marx se ejerce, en el terreno doctrinal, sobre el tema central de *las alienaciones*. Los autores modernos han destacado que el concepto de alienación tiene importancia central en el sistema de Marx, que esta temática de la alienación se prolonga como una constante desde los primeros escritos hasta la obra de madurez y es uno de los síntomas más claros de la continuidad de su pensamiento; sólo su contenido experimenta un desplazamiento de acento, pues es más filosófico en los primeros escritos y más económico después [29].

La categoría de la alienación en Marx es semejante en lo esencial a lo que es en la filosofía hegeliana, de la que está directamente tomada. En Hegel, la alienación es el momento dialéctico de la «diferencia», de la escisión entre el sujeto y la sustancia. En la dialéctica fenomenológica de la conciencia, la alienación es el proceso por medio del cual el yo-sujeto proyecta al yo-sustancia fuera de sí, que pasa así a ser exterior a sí mismo, lo cual expresa muy bien el término *Entäusserung*, exteriorización. Este proceso se reproduce en múltiples etapas o momentos de la reconquista de la conciencia alienada por la conciencia de sí mismo. Así, «la conciencia desdichada» se separa de su yo, lo proyecta en un absoluto ideal, lo cual equivale para Hegel a reificarle. Del mismo modo que la conciencia en general, la conciencia histórica, religiosa y política, recorren, según Hegel, múltiples alienaciones para enriquecerse con las determinaciones sucesivas.

En Marx, la *alienación o enajenación* (así lo traducen muchos) tiene un sentido menos general y, sobre todo, un carác-

[27] ENGELS, *Discurso ante la tumba de Marx*, en *Marx-Engels. Obras escogidas* II (p.166): «Tal era el hombre de ciencia. Pero esto no era, ni con mucho, la mitad del hombre. Para Marx, la ciencia era una fuerza histórica motriz, una fuerza revolucionaria. Pues Marx era, ante todo, un revolucionario. Cooperar, de este o de otro modo, al derrocamiento de la sociedad capitalista y de las instituciones políticas creadas por ella, contribuir a la emancipación del proletariado, a quien él había infundido por primera vez... la conciencia de las condiciones de su emancipación: tal era la verdadera misión de su vida».

[28] *Carta a Ruge*, en *Anales franco-alemanes* (1844): MEGA, I 1 (p.573): «Lo que precisamente constituye la ventaja de la nueva tendencia es que no queremos anticipar el mundo dogmáticamente, sino solamente *hallar el mundo nuevo por medio de la crítica del antiguo*. Aunque no sea cuestión nuestra la construcción del porvenir..., no por ello dejamos de saber con mayor certeza lo que tenemos que realizar en el presente: la *crítica despiadada de todo el orden existente*, despiadada igualmente en el sentido de una crítica que no teme ni a sus resultados ni a los conflictos con los poderes existentes».

[29] YVES CALVEZ, *El pensamiento de Carlos Marx* (Madrid 1960) p.499ss; I. FETSCHER, *Karl Marx und der Marxismus* (Munich 1967) p.18ss.

ter peyorativo, histórico o real, concerniente no a la «idea», sino al hombre concreto que Feuerbach había descubierto. Se trata de situaciones en que el hombre se ha perdido o enajenado a sí mismo. Ya no son situaciones por medio de las cuales el hombre adquiere un nuevo contenido al exteriorizarse. Mientras que, según Hegel, el paso por las experiencias de exteriorización es el progreso indispensable, para Marx la alienación es una pérdida por las determinaciones o las objetivaciones; es el tipo general de las situaciones del sujeto absolutizado que se ha dado un mundo propio y formal, del que hay que salvarle. En este sentido, la captación de las alienaciones equivale a la denuncia moderna del malestar del hombre, y la solución para Marx está en la *reducción* de las alienaciones o recuperación del hombre en su ser verdadero.

Y a través de la crítica de las alienaciones Marx ha llegado a la posesión del método más amplio, que es la dialéctica, y a la construcción de una filosofía que, aun permaneciendo crítica y dialéctica, obtendrá una forma de sistema. Seguiremos, por lo tanto, esta línea de crítica de las situaciones alienantes para conocer en su raíz el pensamiento marxista.

La alienación religiosa. Crítica de la religión.—La primera de todas las alienaciones es la alienación religiosa; en la religión, el hombre proyecta fuera de sí de manera vana su ser esencial y se pierde en la ilusión de un mundo trascendente.

Marx llevó a cabo una temprana crítica de la religión, abstracta aún y rudimentaria, pero muy radical, ya en su tesis doctoral. Ya se ha indicado antes el contenido de esta tesis: *Diferencias entre la filosofía de la naturaleza de Epicuro y la de Demócrito*, en la cual exalta el atomismo materialista que implicaba la negación de la religión y el ateísmo prometeico. En el apéndice de la misma disertación, en gran parte perdido, pero que puede reconstruirse con los manuscritos preparatorios (de 1839), Marx esboza aún más su crítica religiosa bajo el título «crítica de la polémica de Plutarco contra la teología de Epicuro», en dos apartados: «la relación del hombre con Dios» y «la inmortalidad individual», y pretende mostrar que el teólogo Plutarco no sabe más que el filósofo Epicuro, al describir de forma ingenua y mítica lo que Epicuro ha elaborado en conceptos. Así, el temor que da origen a la creencia en los dioses debe remediarse con la *ataraxia* epicúrea [30].

[30] K. MARX, *Frühe Schriften*, ed. P. FURTH-H. J. LIEBER I (Darmstadt 1962) (p.93): «Pórtate siempre seria y formalmente, para que no tengas que vivir en un miedo constante de ser castigado. Esta relación inmanente al individuo con una *ataraxía*, se produce enton-

Y el miedo ante la divinidad ilusoria tiene su raíz en las consecuencias del mal empírico [31]. De igual modo, la *voluptas* que, según Plutarco, produce la orientación hacia Dios consiste en que el alma se libere por la sabiduría de toda tristeza y preocupación [32].

En el segundo apartado rebate Marx la concepción de Plutarco sobre la inmortalidad, con su crítica del epicureísmo. El hacer del miedo a la muerte un primer principio rebaja al hombre al estado animal. Y la idea de la inmortalidad del alma individual no tiene sentido. Si con la muerte desaparece una diferenciación concreta del individuo, tienen que desaparecer todas; lo limitado y particular se disuelve en lo universal, y la pervivencia individual «queda reducida a la cáscara atomística del anterior contenido, lo cual constituye la doctrina de la eternidad de los átomos» [33].

En el mismo apéndice, Marx se ocupa de las pruebas de la existencia de Dios y considera la crítica que hizo de ellas Hegel como insuficiente. Afirma, citando a Schelling, que «razón flaca no es aquella que no admite un Dios objetivo, sino aquella que quiere admitirlo». Y concluye en la inanidad de tales pruebas. «Los argumentos de la existencia de Dios o no son más que tautologías carentes de sentido... o son argumentos de la existencia de la autoconciencia esencial del hombre y explicaciones lógicas de la misma» [34]. El modelo de esta tautología es el argumento ontológico, que no dice otra cosa sino que aquello que yo me represento realmente es una representación real para mí. En este sentido tuvieron existencia real todos los dioses, pues tanto el Apolo de Delfos como el viejo Moloch ejercieron influencia real en la vida de sus adoradores. En el fondo dichas pruebas de Dios demuestran más bien su no-existencia [35]. Marx considera así la

ces como relación a un Dios que está fuera de él, el cual, por otra parte, no tiene más contenido que esa misma *ataraxia*, que es aquí la continuidad del bienestar». Cf. WERNER POST, *La crítica de la religión en Karl Marx* (Barcelona, Herder, 1972) p.73ss.

[31] *Frühe Schriften* (p.74): «¿Cuál es la esencia del mal empírico? Que el particular se aferre a su naturaleza empírica contra su naturaleza eterna. ¿Y no es esto lo mismo que excluir de sí esa naturaleza eterna, entenderla como una permanencia de sí, de lo individual, de lo empírico, es decir, como un Dios empírico fuera de sí? En este sentido, Dios no es otra cosa que el conjunto de todas las consecuencias que las acciones empíricamente malas pueden tener».

[32] *Frühe Schriften* (p.94): «Lo que aquí se adora y se celebra, por consiguiente, es la individualidad divinizada, la individualidad en sí misma, liberada de sus sufrimientos cotidianos; en otras palabras, el *sophos* de Epicuro con su *ataraxia*. No se rinde adoración a la nada de Dios como Dios, sino como al 'estar-ahí' de la alegría del individuo. *Fuera de esto, Dios no tiene determinación alguna*».

[33] Ibid., p.95.

[34] Ibid., p.75.

[35] Ibid., p.76: «¿Cuál es el ser que se hace inmediato al ser pensado? La autoconciencia. En este sentido, todos los argumentos a favor de la existencia de Dios son pruebas para demostrar su no-existencia, refutaciones de toda idea relativa a un Dios». La idea de Dios está, pues, fuera del ámbito de la razón y de la filosofía, la cual es, por lo mismo, una crítica de la religión: «Lo que un país determinado es para los determinados dioses de otro

idea de Dios, más que como una reproducción de las cualidades humanas, una *caricatura* del hombre causada por la indigencia, avanzando más lejos que la crítica de Bauer y Feuerbach. El miedo caracteriza al animal; y una religión que está esencialmente referida al miedo hace de los hombres animales. Para él, la filosofía desenmascara los principios teológicos como estadios previos empírico-sensitivos de la autoconciencia, los hace superfluos y los suprime, haciendo ver que son mistificaciones.

Muy pronto abandona Marx la crítica filosófica del concepto de Dios para dar *una orientación política* y práctica a su crítica de la religión, involucrada con el problema de la alienación política y del hombre en general. Es en el escrito *Sobre la cuestión judía*, uno de los dos trabajos publicados en los *Anales franco-alemanes* (1844), donde aborda directamente el tema. Se trata de una respuesta polémica al artículo de Bauer, *Die Judenfrage* (1843), en que éste defendía la emancipación política de los judíos dentro del Estado prusiano. A la igualdad de derechos políticos de los judíos con los demás ciudadanos cristianos se oponía, según Bauer, la constitución del *Estado cristiano* (el Estado que profesaba y mantenía como religión *oficial* la cristiana de las iglesias protestantes), el cual sólo conocía *privilegios* para los cristianos, de que carecían los judíos. La solución estaba en la emancipación del Estado respecto de la religión, en un Estado religiosamente neutro, con igualdad política de derechos para todos los grupos religiosos.

Pero Marx no se contenta con este primer paso. Ya antes, en los primeros artículos de la *Gaceta del Rin* (1842) había combatido el Estado cristiano, o Estado teológico, y reivindicaba la autonomía de lo político respecto de toda religión. «El Estado cristiano no responde al concepto que define al Estado como realización de la libertad racional...; un Estado que no es la realización de la libertad racional es un Estado malo». En este nuevo trabajo supone también que un Estado cristiano que comporta privilegios de carácter religioso es una contradicción viva, puesto que, como Estado, «se mantiene por medio de máximas profanas». Pero esta contradicción sólo aparentemente se resuelve con la mera emancipación política, con la separación de la Iglesia y el Estado y relegando la religión a la esfera privada. La contradicción subsiste con la cualidad de la existencia del ciudadano y la existencia del hom-

país distinto, eso es el ámbito de la razón para cualquier idea de Dios en general, el ámbito donde aquella idea deja de existir». Ibid., p.75.

Y el miedo ante la divinidad ilusoria tiene su raíz en las consecuencias del mal empírico [31]. De igual modo, la *voluptas* que, según Plutarco, produce la orientación hacia Dios consiste en que el alma se libere por la sabiduría de toda tristeza y preocupación [32].

En el segundo apartado rebate Marx la concepción de Plutarco sobre la inmortalidad, con su crítica del epicureísmo. El hacer del miedo a la muerte un primer principio rebaja al hombre al estado animal. Y la idea de la inmortalidad del alma individual no tiene sentido. Si con la muerte desaparece una diferenciación concreta del individuo, tienen que desaparecer todas; lo limitado y particular se disuelve en lo universal, y la pervivencia individual «queda reducida a la cáscara atomística del anterior contenido, lo cual constituye la doctrina de la eternidad de los átomos» [33].

En el mismo apéndice, Marx se ocupa de las pruebas de la existencia de Dios y considera la crítica que hizo de ellas Hegel como insuficiente. Afirma, citando a Schelling, que «razón flaca no es aquella que no admite un Dios objetivo, sino aquella que quiere admitirlo». Y concluye en la inanidad de tales pruebas. «Los argumentos de la existencia de Dios o no son más que tautologías carentes de sentido... o son argumentos de la existencia de la autoconciencia esencial del hombre y explicaciones lógicas de la misma» [34]. El modelo de esta tautología es el argumento ontológico, que no dice otra cosa sino que aquello que yo me represento realmente es una representación real para mí. En este sentido tuvieron existencia real todos los dioses, pues tanto el Apolo de Delfos como el viejo Moloch ejercieron influencia real en la vida de sus adoradores. En el fondo dichas pruebas de Dios demuestran más bien su no-existencia [35]. Marx considera así la

ces como relación a un Dios que está fuera de él, el cual, por otra parte, no tiene más contenido que esa misma *ataraxia*, que es aquí la continuidad del bienestar». Cf. WERNER POST, *La crítica de la religión en Karl Marx* (Barcelona, Herder, 1972) p.73ss.

[31] *Frühe Schriften* (p.74): «¿Cuál es la esencia del mal empírico? Que el particular se aferre a su naturaleza empírica contra su naturaleza eterna. ¿Y no es esto lo mismo que excluir de sí esa naturaleza eterna, entenderla como una permanencia de sí, de lo individual, de lo empírico, es decir, como un Dios empírico fuera de sí? En este sentido, Dios no es otra cosa que el conjunto de todas las consecuencias que las acciones empíricamente malas pueden tener».

[32] *Frühe Schriften* (p.94): «Lo que aquí se adora y se celebra, por consiguiente, es la individualidad divinizada, la individualidad en sí misma, liberada de sus sufrimientos cotidianos; en otras palabras, el *sophos* de Epicuro con su *ataraxia*. No se rinde adoración a la nada de Dios como Dios, sino como al 'estar-ahí' de la alegría del individuo. *Fuera de esto, Dios no tiene determinación alguna*».

[33] Ibid., p.95.

[34] Ibid., p.75.

[35] Ibid., p.76: «¿Cuál es el ser que se hace inmediato al ser pensado? La autoconciencia. En este sentido, todos los argumentos a favor de la existencia de Dios son pruebas para demostrar su no-existencia, refutaciones de toda idea relativa a un Dios». La idea de Dios está, pues, fuera del ámbito de la razón y de la filosofía, la cual es, por lo mismo, una crítica de la religión: «Lo que un país determinado es para los determinados dioses de otro

idea de Dios, más que como una reproducción de las cualidades humanas, una *caricatura* del hombre causada por la indigencia, avanzando más lejos que la crítica de Bauer y Feuerbach. El miedo caracteriza al animal; y una religión que está esencialmente referida al miedo hace de los hombres animales. Para él, la filosofía desenmascara los principios teológicos como estadios previos empírico-sensitivos de la autoconciencia, los hace superfluos y los suprime, haciendo ver que son mistificaciones.

Muy pronto abandona Marx la crítica filosófica del concepto de Dios para dar *una orientación política* y práctica a su crítica de la religión, involucrada con el problema de la alienación política y del hombre en general. Es en el escrito *Sobre la cuestión judía*, uno de los dos trabajos publicados en los *Anales franco-alemanes* (1844), donde aborda directamente el tema. Se trata de una respuesta polémica al artículo de Bauer, *Die Judenfrage* (1843), en que éste defendía la emancipación política de los judíos dentro del Estado prusiano. A la igualdad de derechos políticos de los judíos con los demás ciudadanos cristianos se oponía, según Bauer, la constitución del *Estado cristiano* (el Estado que profesaba y mantenía como religión *oficial* la cristiana de las iglesias protestantes), el cual sólo conocía *privilegios* para los cristianos, de que carecían los judíos. La solución estaba en la emancipación del Estado respecto de la religión, en un Estado religiosamente neutro, con igualdad política de derechos para todos los grupos religiosos.

Pero Marx no se contenta con este primer paso. Ya antes, en los primeros artículos de la *Gaceta del Rin* (1842) había combatido el Estado cristiano, o Estado teológico, y reivindicaba la autonomía de lo político respecto de toda religión. «El Estado cristiano no responde al concepto que define al Estado como realización de la libertad racional...; un Estado que no es la realización de la libertad racional es un Estado malo». En este nuevo trabajo supone también que un Estado cristiano que comporta privilegios de carácter religioso es una contradicción viva, puesto que, como Estado, «se mantiene por medio de máximas profanas». Pero esta contradicción sólo aparentemente se resuelve con la mera emancipación política, con la separación de la Iglesia y el Estado y relegando la religión a la esfera privada. La contradicción subsiste con la cualidad de la existencia del ciudadano y la existencia del hom-

país distinto, eso es el ámbito de la razón para cualquier idea de Dios en general, el ámbito donde aquella idea deja de existir». Ibid., p.75.

que hasta entonces se había hecho de la religión, formula sus resultados y proclama su punto culminante y a la vez el fin de la misma.

«En Alemania, la crítica de la religión ha llegado, en lo esencial, a su fin, y la crítica de la religión es la premisa de toda crítica»; es la primera frase y síntesis de todo el resto. La proclamación del fin de esta crítica, que lleva implícito el fin de la religión misma, la refiere Marx a Alemania, aludiendo a los autores de esta lucha antirreligiosa, Strauss, Bauer, Stirner y, sobre todo, Feuerbach. De éste toma también los principios de la crítica religiosa, que resume en el párrafo siguiente, donde dice que ha sido refutada ya «la realidad fantástica del cielo» en que el hombre buscaba un super-hombre, el *reflejo* o *apariencia* de sí mismo, cuando en realidad ha encontrado un no-hombre, un modo de existencia fuera del mundo real. Porque la religión, que es la proyección del ser humano en un Dios trascendente, se ha demostrado como algo sin sentido. Es la expresión de la conciencia del hombre que no ha llegado a ser idéntico a sí mismo o que ha vuelto a perderse [44].

Marx acepta, pues, el concepto de alienación religiosa descrito por Feuerbach. La religión no es más que la proyección del ser del hombre en un mundo ilusorio; con ello se aliena a sí mismo, hace al sujeto predicado, alzando a Dios sobre los cielos, en lugar de darse cuenta de que el cielo está sobre la tierra y su existencia humana queda desgarrada, perdida. Pero Marx avanza más allá en los siguientes párrafos. Feuerbach se contentaba con haber denunciado intelectualmente la alienación religiosa sin indagar las causas de ello, sin buscar las raíces de la división que hay dentro de la actitud religiosa, en una división latente en el seno mismo del hombre individual. Marx admite que la religión es una ilusión, pero no una ilusión puramente intelectual; la religión es un *modo de existencia humana* intrínsecamente falseada. Porque el hombre no es la esencia humana, o la especie, de que habla Feuerbach, sino el hombre real, «el mundo de los hombres, el Estado, la sociedad», y la conciencia falseada e invertida producida en la religión es el signo de «una conciencia del mundo invertida». Y con palabras

[44] *En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel (Zur Kritik der Hegels Rechtsphilosophie. Einleitung)*, en *La sagrada familia y otros escritos de la primera época*. Trad. W. Roces (p.3): «La existencia *profana* del error ha quedado comprometida, una vez que se ha refutado su *celestialis oratio pro aris et focis*. El hombre, que sólo ha encontrado en la realidad fantástica del cielo, donde buscaba un superhombre, el *reflejo* de sí mismo, no se sentirá ya inclinado a encontrar solamente la apariencia de sí mismo, el no-hombre, donde lo que busca y debe necesariamente buscar es su verdadera realidad. El fundamento de la crítica irreligiosa es: el *hombre hace la religión*; la religión no hace al hombre. Y la religión es, bien entendido, la autoconciencia y el autosentimiento del hombre que aún no se ha adquirido a sí mismo y ya ha vuelto a perderse».

grandilocuentes sigue Marx señalando que la religión se manifiesta como la consecuencia de la convivencia social y política de los hombres que está perturbada, que es la inversión de la conciencia [45]. La conciencia individual y las circunstancias político-sociales se hallan en la más estrecha correlación: como el mundo está al revés, por eso la conciencia se vuelve religiosa. La conciencia comprende en sí, como compendio del mundo invertido, toda la inversión que éste amontona, porque es la expresión y sentido de la situación en que la humanidad se siente desgarrada.

Esta situación de desgarro es presentada a continuación como una miseria real; y la religión que la manifiesta es la *miseria religiosa*, expresión y a la vez protesta de aquella miseria y malestar reales. Separado de sí mismo, el hombre vuelve a proyectar ese ser separado, para deshacerse de su propia miseria en un universo religioso y de dicha en el más allá; esta proyección no es más que una alienación, que es la esencia de la religión. El hombre creyente suspira así por una ilusoria felicidad celeste que amortigüe y adormezca sus desgracias presentes. En este contexto es cuando Marx proclama: *La religión es el opio del pueblo* [46].

Este «slogan» no es creación original de Marx [47]; pero es la frase más conocida de él y que condensa muy bien su actitud antirreligiosa. La religión es el opio para el pueblo, un calmante para las masas que sufren la miseria fundamental producida por la explotación económica. Pero los explotadores burgueses que se aprovechan de esta miseria no necesitan menos de la religión. Para los primeros será un modo de consuelo, un nar-

[45] Ibid., p.3: «Pero el hombre no es un ser abstracto, agazapado fuera del mundo. *El hombre es el mundo de los hombres*, el Estado, la sociedad. Este Estado, esta sociedad, producen la religión, *una conciencia del mundo invertida*, porque ellos son un mundo *invertido*. La religión es la teoría general de este mundo, su compendio enciclopédico, su lógica bajo forma popular, su pundonor espiritualista, su entusiasmo, su sanción moral, su solemne complemento, su razón general de consolación y justificación. Es la *fantástica realización* de la esencia humana, porque la esencia humana carece de verdadera realidad».

[46] Ibid., p.3: «La miseria *religiosa* es, de una parte, la *expresión* de la miseria real y, de otra parte, la *protesta* contra la miseria real. La religión es el suspiro de la criatura agobiada, el estado de ánimo de un mundo sin corazón, porque es el espíritu de los estados de cosas carentes de espíritu. *La religión es el opio del pueblo*».

[47] Por los años 1840 era normal entre los «críticos» ateos comparar la religión con un narcótico, por la fama de la guerra del opio entre Inglaterra y China (1839-42). Por primera vez se ha encontrado alusión al efecto narcotizante de la religión en la obra de Holbach, *Le Christianisme dévoilé* (1761, p.226). Parece ser Bauer el inventor de la metáfora del opio, quien señala «el efecto de opio» producido en un Estado cristiano como adormecimiento de los instintos de libertad. La figura fue recogida y propagada por Moses Hess en *Veintiún pliegos desde Suiza* (Zurich 1843, p.95ss), que Marx leyó, por su amigo H. Heine y parece ser que por el mismo Feuerbach. Sabido es que el principal propagador de la fórmula fue Lenin en el mundo comunista. Su expresión: «La religión es el opio para el pueblo» es equivalente. Cf. M. REDING, *Der politische Atheismus* (Graz 1957) p.125; E. SCHAPER, *Religión ist Opium fürs Volk*: Zeitschrift für Kirchengeschichte (1940) 425-420; R. SEEGER, *Herkunft und Bedeutung des Schlagwortes: Die Religión ist Opium für das Volk*: Theologische Arbeiten zur Bibel- und Geistesgeschichte[3] (Halle 1935); W. ROST, *La crítica de la religión en K. Marx* p.171ss.

cótico de sus males, y para los otros, más bien, una justificación, un narcótico para la conciencia.

Pero Marx se apresura en seguida a derivar las consecuencias de su teoría antirreligiosa. En esto va a consistir la novedad de su postura radical, su nuevo giro copernicano. Si la religión es el reflejo espiritual y consecuencia de la miseria real del hombre en una sociedad opresiva, la superación de la religión no podrá realizarse por la sola crítica intelectual, sino que exige el abandono de un estado de cosas que necesita ilusiones [48]. «La lucha contra la religión es, por tanto, indirectamente, la lucha contra aquel mundo que tiene en la religión su aroma espiritual». Porque la religión, insiste, es el síntoma e imagen teórica de toda alienación humana, la figura falsa del mundo que está tras de esa imagen, del mundo invertido y alienado de la sociedad burguesa. La «crítica del cielo», del mundo ilusorio de la felicidad celeste, se transforma así «en la crítica de la tierra», de las demás formas profanas de alienación humana, y se prolonga por lógica intrínseca en la crítica político-social [49].

Para Marx, por lo tanto, «la crítica de la religión se acaba con la doctrina de que el hombre es el ser supremo para el hombre». Es el *homo homini Deus*, de Feuerbach, y éste es el imperativo categórico de la revolución, que servirá para establecer la verdad del más acá. Este imperativo es la máxima de la humanidad después de haber ocurrido el giro copernicano hacia el antropocentrismo. Es el criterio de la verdad y el que hace a la religión convicta de su mentira. La supresión de la alienación religiosa exige, pues, la eliminación revolucionaria de todas las condiciones de miseria en que el hombre se halla actualmente humillado [50].

Consecuente con este principio, Marx se dedica en lo restante del opúsculo a señalar las condiciones que podrán hacer

[48] Ibid., p.3-4: «La superación de la religión como la dicha *ilusoria* del pueblo es la existencia de su dicha *real*. Exigir sobreponerse a las ilusiones acerca de un estado de cosas vale tanto como *exigir que se abandone un estado de cosas que necesita ilusiones*. La crítica de la religión es, por tanto, en germen, *la crítica del valle de lágrimas* que la religión rodea de un halo de santidad. La crítica no arranca de las cadenas las flores imaginarias para que el hombre soporte las sombrías y escuetas cadenas, sino para que se las sacuda y puedan brotar las flores vivas. La crítica de la religión desengaña al hombre para que piense, actúe y organice su realidad como un hombre desengañado y que ha entrado en razón, para que gire en torno a sí mismo y a su sol real. *La religión es solamente el sol ilusorio* que gira en torno al hombre mientras éste no gira en torno a sí mismo».

[49] Ibid., p.4: «La misión de la historia consiste, pues, una vez que ha desaparecido el *más allá de la verdad*, en averiguar *la verdad del más acá*. Y, en primer término, la misión *de la filosofía*, que se halla al servicio de la historia, consiste, una vez que se ha desenmascarado la forma de santidad de la autoenajenación humana, en desenmascarar la autoenajenación en sus formas no santas. *La crítica del cielo se convierte con ello en crítica de la tierra; la crítica de la teología, en la crítica de la política*».

[50] Ibid., p. 10: «La crítica de la religión desemboca en la doctrina de que el *hombre es la esencia suprema para el hombre* y, por consiguiente, en *el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones* en que el hombre sea un ser humillado, abandonado y despreciable».

posible «una revolución radical» en Alemania. Esta ha de llevar no sólo a la emancipación política, sino también a la emancipación del hombre, cuya pérdida ha sido total en el antiguo régimen. Para ello esboza por primera vez la teoría del *proletariado* como instrumento (o mejor sujeto activo) de la revolución que debe traer la disolución de la sociedad actual y la instauración del comunismo por la abolición de la propiedad [51]. Lo curioso es que todavía mezcla la filosofía con el proletariado, como los dos factores de esta revolución social [52]. En lo sucesivo va a criticar también la alienación filosófica, cuya raíz la encuentra de nuevo en los factores económicos.

Con esto la crítica marxista de la religión ha concluido en lo esencial. Marx se ha estabilizado ya en su idea fija de la religión como simple reflejo ilusorio de las condiciones económicas alienadas, como un fenómeno anacrónico y de la «prehistoria», que habrá de desaparecer con la transformación económica o liberación del hombre en la futura sociedad libre. En adelante ya no se dedica a la crítica directa del «epifenómeno» religioso, sino a la de las condiciones que la hacen posible. La crítica religiosa de Marx se desplaza a la crítica económica [53].

No es que Marx se desentienda nunca de la lucha antirreligiosa. Se ha notado que el ateísmo en él no es tan agresivo y militante como en Lenin. Pero es porque ha llevado la crítica a otra dimensión más profunda. Su enemiga contra las creencias religiosas está presente en todas sus obras con numerosos textos que tratan de ridiculizarla desde su perspectiva materialista, pues, para él, la religión constituye la alienación primaria, compendio y tipo de todas las demás alienaciones.

Cabe mencionar algunos otros textos característicos de la constante crítica marxista a la religión. En un artículo de 1847, Marx atacaba furiosamente los principios sociales del cristianismo a propósito de la declaración de un consejero prusiano que predicaba la misión social del cristianismo. Estas doctrinas cristianas no son sino la *justificación* de todas las infamias cometidas por la clase dominante y capitalista contra el proleraríado. Ellos han justificado la esclavitud antigua y la servidum-

[51] Ibid., p.15: «Cuando el proletariado proclama *la disolución del orden universal anterior*, no hace más que pregonar el secreto de su propia existencia, ya que él es la disolución *de hecho* de este orden universal».

[52] Ibid., p.15: «Así como la filosofía encuentra en el proletariado sus armas *materiales*, el proletariado encuentra en la filosofía sus armas *espirituales*. La única liberación prácticamente posible en Alemania es la liberación que declara al hombre como la esencia suprema del hombre... *La emancipación del alemán es la emancipación del hombre. La cabeza* de esta emancipación es la *filosofía*; su *corazón*, el *proletariado*».

[53] Tiene gran verdad la observación de K. Korsch *(Marxismus und Philosophie* [Francfurt 1966] p.124): «La evolución de Marx puede resumirse así: Criticó primero la religión por la vía filosófica, luego la religión y la filosofía por el procedimiento político y, por fin, la religión, la filosofía y la política y todas las ideologías desde el punto de vista económico».

bre feudal y a los obreros oprimidos predican tan sólo la sumisión, la humildad, el rebajamiento; es decir, la moral de la *resignación*, que Nietzsche pondrá como argumento decisivo contra el cristianismo [54]. En ese y otros textos inaugura Marx la famosa acusación de la alianza entre el trono y el altar, de la Iglesia como aliada del capitalismo, que será lanzada de un modo constante por el comunismo posterior [55].

Este tema de la religión y la moral como aliados de la burguesía se presenta también en el *Manifiesto comunista* [56]. Y en *La sagrada familia* aparece el tema de la teoría penal «celeste». La teoría de las recompensas y castigos eternos es una idealización de la justicia penal burguesa y el complemento celeste de una sociedad opresiva, por la que se ofrece a los proletarios castigados, como compensación, la esperanza de una justicia total en el más allá [57]. Veremos también en los escritos sobre la crítica filosófica que la religión es comprendida entre las demás formas de ideología, como modos de alienación del pensamiento, entre las «aberraciones mentales humanas».

En la obra última *El capital* ya no se hace directa crítica de la religión, como tampoco se encuentra expresa la idea de alienación religiosa. Marx había dado por terminada esta crítica, y la obra está enteramente dedicada al descubrimiento de las contradicciones económicas que fundamentan toda otra alienación humana. Permanece, sin embargo, la misma actitud crítica

[54] En *Deutsche Brüsseler Zeitung* (12-10-1874): MEGA, I 6 (p.271): «Los principios sociales del cristianismo han justificado la esclavitud clásica, han glorificado la servidumbre medieval y, cuando hace falta, saben aprobar la opresión del proletariado. Los principios sociales del cristianismo predican la necesidad de una clase dominante y una clase dominada, y para esta última se contentan con formular piadosamente el deseo de que la primera sea caritativa, trasladan al cielo la compensación de todas las infamias y justifican de este modo la perpetuación de estas infamias en la tierra...; predican la cobardía, el desprecio a sí mismo, el rebajamiento, la sumisión, la humildad; en resumen, todas las cualidades de la canallería».

[55] Muchos, incluso católicos, piensan falsamente que la actividad antirreligiosa y atea de Marx y el marxismo procede del abandono y culpa grave de la Iglesia en ocuparse del problema social. Pero en ningún momento consideró Marx que la oposición entre el socialismo y la religión fuera algo periférico y accidental, nacido de especiales circunstancias desfavorables. Entonces su crítica contra el cristianismo se hubiera tornado en crítica contra la Iglesia. Su hostilidad para con la religión es anterior a toda consideración circunstancial y procede de las raíces de su sistema ideológico. Lo que hace que la religión sea opio no es el que no haya desterrado el pauperismo, sino el que ofrezca una consolación sólo ilusoria. Una carta suya a Engels muestra su violenta reacción de enojo ante los intentos de reforma social de parte cristiana: «En este *tour* por Bélgica, con parada en Aquisgrán y paseo por el Rin arriba, me he convencido de que hay que proceder contra los curas de manera enérgica, sobre todo en las regiones católicas. Esos perros coquetean, cuando bien les parece, con el problema de los trabajadores (así el obispo Ketteler, los curas del Congreso de Dusseldorf, etcétera). En 1848 trabajamos en realidad para ellos. Fueron los únicos que se aprovecharon de los frutos de la revolución durante el período de la reacción». Cf. WERNER POST, *La crítica de la religión en K. Marx* p.199s.

[56] *Manifiesto comunista*, en *Marx-Engels. Obras escogidas* I (p.30): «Las leyes, la moral, la religión son para él (el proletariado) prejuicios burgueses, detrás de los cuales se ocultan otros tantos intereses de la burguesía».

[57] *La sagrada familia*. Trad. de W. Roces (p.253-4): «Desde un punto de vista no crítico se ha idealizado simplemente la teoría terrestre *en la teoríc criminal celeste*, lo mismo que en las recompensas divinas no se hace otra cosa que idealizar la servidumbre asalariada humana. Si la sociedad no premia a todos los buenos, ello es inexorablemente necesario para que la justicia divina le lleve por lo menos alguna ventaja a la humana».

que aflora en numerosas frases despectivas y en diversas comparaciones que muestran la estrecha dependencia de la alienación religiosa respecto de la economía. Así, el carácter «fetichista» de las mercancías es comparado al mundo religioso por lo que tiene de fantasmagórico y arbitrario [58]. En los extractos preparatorios de la obra, asimilaba la relación del hombre al dinero, en cuanto mediador extraño que representa la objetivación de las relaciones intersubjetivas, a la relación a Dios a través de Cristo mediador. En ambos casos constata la alienación de dicha relación en virtud de la autonomía y emancipación del intermediario [59]. La entrega del trabajador a su objeto se encuentra «igual en la religión», por cuanto que en ambos casos se entrega a otro con la pérdida de sí propio [60]. Y en general, añade, «el mundo religioso no es más que el reflejo del real». La conclusión de que la religión es el compendio de toda alienación viene confirmada por el parentesco específico entre cristianismo y capitalismo, porque, en toda la obra, la religión y el cristianismo son vistos como instrumentos de poder que tienen que defender los intereses de la clase dominante y en cuanto que encarnan en sí un sistema de dominio por el que se produce la misma alienación.

Para Marx, pues, la religión y el cristianismo son fenómenos propios de la «prehistoria» que desaparecen en un ordenamiento carente de alienación de la sociedad humana. Esto ya se ve ahora mismo, proclamaba en la *Ideología alemana*, en el caso del proletariado, que ya ha eliminado la ideología religiosa y toda relación con el cristianismo [61].

La alienación política. Crítica del Estado.—Junto con la crítica de la religión, otro de los puntos de partida de la reflexión de Marx fue la crítica sobre el Estado y la política. Esta comenzó también desde su primera juventud, en que se mani-

[58] El capital l.1 c.1 (Madrid, E.D.A.F., 1970) (p.75): «Para encontrar una analogía tenemos que remontarnos hasta las regiones nebulosas de la religión. Allí aparecen los *productos del cerebro humano dotados de vida propia*, como figuras autónomas que se relacionan entre sí y con los hombres. Así ocurre en el mundo de las mercancías con los productos de la mano del hombre. Esto es lo que se puede llamar *fetichismo* que va unido a los productos del trabajo».

[59] En MEGA, I 3 (p.531): «Cristo representa originariamente a los hombres ante Dios; 2) a Dios para los hombres, y 3) al hombre para el hombre. El carácter representativo del dinero de acuerdo con su mismo concepto es: 1) de la propiedad privada para con la propiedad privada; 2) de la sociedad para la propiedad privada, y 3) de la propiedad privada para la sociedad. Pero Cristo es el Dios *enajenado* y también el hombre *enajenado*. Dios no tiene más valor que el que tiene en cuanto Cristo; y el hombre sólo tiene valor en cuanto representa a Cristo. Lo mismo sucede con el dinero». El carácter mítico de lo religioso está aquí claramente subrayado como reflejo de la inversión del valor económico.

[60] Ibid., p.565.

[61] *La ideología alemana*. Trad. de W. Roces (Montevideo-Barcelona 1970) (p.43): «Para la masa de los hombres, es decir, para el proletariado, estas ideas teóricas no existen y no necesitan, por tanto, ser eliminadas, y aunque esta masa haya podido profesar alguna vez imágenes teóricas de este tipo, por ejemplo, *ideas religiosas, hace ya mucho tiempo que las circunstancias se han encargado de eliminarlas*».

festó compenetrado con los liberales y jóvenes hegelianos en su crítica contra el Estado prusiano. Y en su primera carrera de periodista, donde tuvo ocasión de expresar su hostilidad contra la política estatal y sus métodos de censura, hostilidad que se hizo creciente a lo largo de su actividad revolucionaria.

Una primera forma de su crítica del Estado la expuso Marx en unión con la crítica religiosa, al plantearse en el escrito sobre la *cuestión judía* el problema del Estado cristiano. En su análisis encontraba Marx, a la vez, un problema político: la religión oficial impedía la emancipación de los judíos. De ahí que la lucha por la emancipación política implicaba necesariamente la crítica de la religión, al igual que la crítica religiosa se convertía forzosamente en crítica del Estado.

Como se ha indicado, Marx denunciaba en la concepción del Estado cristiano una serie de contradicciones. El llamado Estado cristiano, que hace profesión oficial de cristianismo, «es la negación cristiana del Estado; pero en modo alguno la realización estatal de cristianismo se comporta políticamente hacia la religión y religiosamente hacia la política». Es el Estado *imperfecto* un no-Estado que no logra expresarse «en su forma secular, en su realidad como Estado». La forma propia del Estado sería más bien «el Estado *ateo*, el Estado *democrático*, el Estado que relega la religión entre los elementos de la sociedad burguesa»[62].

Pero aun en esta «esencia general del Estado» hay un vicio radical, una «deficiencia», de la que el Estado cristiano es manifestación[63]. Y es que la esencia de la alienación religiosa ha aparecido en la escisión entre el hombre público, o ciudadano, y el hombre privado, en la existencia del Estado profano que conserva la religión privada. El hombre conserva un sector privado que es el religioso. Lo universal que debería estar en el campo del Estado pasa al hombre privado, que proyecta su verdadera universalidad en la religión. De nada, pues, sirve suprimir la religión del Estado si no se suprime la religión privada, que es el verdadero signo de la división. Y tampoco sirve querer suprimir toda religión si no se suprime el fenómeno más general de escisión entre la existencia pública y la existencia privada del hombre, entre el individuo y el ente genérico, «entre el *Estado político* y la *sociedad* burguesa», antítesis de la cual la religión no es sino la expresión derivada.

[62] *Sobre la cuestión judía*. Trad. de W. Roces (p.26).

[63] Ibid., p.26: «La religión se convierte en él (el Estado cristiano) en un *medio*, y ese Estado es el Estado de la *hipocresía*. Hay una gran diferencia entre que el Estado *acabado* cuente la religión entre sus *premisas* por razón de la *deficiencia* que va implícita en la *esencia general* del Estado, o que el Estado *imperfecto* declare la religión como su fundamento por razón de la deficiencia que su existencia especial lleva consigo, como Estado defectuoso».

Por tanto, Marx ha descubierto, con ocasión de su análisis del Estado cristiano, la contradicción o escisión alienadora del hombre en la estructura misma del Estado político. La alienación o escisión religiosa en aquél no era sino un caso particular [64]. De ahí la exigencia que se le planteaba de una crítica directa de la vida política del Estado.

Esta crítica de la «base racional del Estado» profano la realiza en seguida con su escrito *Crítica de la filosofía del Estado en Hegel* (1843), cuya redacción sigue inmediata a la introducción *En torno a la crítica de la filosofía del derecho en Hegel*, de que antes se ha hablado. En ambos, la crítica que hace Marx a Hegel al mismo tiempo que al Estado, toma la forma de denuncia de una «dialéctica mistificada», en que las relaciones entre la sociedad civil y el Estado se invierten. La expresión «sociedad civil» *(bürgerliche Gesellschaft)*, tomada del vocabulario hegeliano, designa las relaciones de los hombres en el trabajo y la producción para satisfacer sus necesidades (lo que también Hegel llamó «sistema de necesidades»), lo que podemos denominar la sociedad económica, o el mundo de las relaciones de derecho privado; a diferencia de la sociedad política, o esfera de las relaciones públicas. Por un lado, el hombre es un ciudadano, y, por el otro, es una persona privada.

Pues bien, Hegel ha invertido las relaciones normales entre lo racional y lo real, y ha otorgado a lo racional (que es el Estado) una posición predominante respecto a lo real (que es la sociedad civil). Se trata de un caso particular de la crítica marxista al idealismo hegeliano, pero que reviste importancia especial. Hegel considera que el Estado es el elemento de racionalidad universal y absoluta. En relación con él, todas las formas sociales no políticas, la familia y la sociedad civil, aparecen como simples momentos externos e inferiores. Pero Marx opone los dos términos de «necesidad externa» y de «fin inmanente» que Hegel atribuye al Estado [65]. Si el Estado aparece como algo externo respecto al mundo de la familia y de la vida económica y social, y, por otra parte, es su fin inmanente o interior a ellos,

[64] Ibid., p.25: «La contradicción entre el hombre religioso y el hombre político es la misma contradicción que existe entre el *bourgeois* y el *citoyen*, entre el miembro de la sociedad burguesa y su piel de león política». Ibid., p.29. «La contradicción en que el fiel de una religión especial se halla con su ciudadanía no es más que una *parte de la general contradicción secular entre el Estado político y la sociedad burguesa*».

[65] *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*: MEGA, I 1 (p.404): «Hegel habla aquí de la dependencia *interna* o de la determinación esencial del derecho privado, etc., por el Estado; pero al mismo tiempo subsume esta dependencia bajo la relación de la *necesidad externa* y opone esta relación, como lado inverso, a la relación en la cual la familia y la sociedad civil se refieran al Estado como fin suyo *inmanente*». Se refiere al párrafo 261 de los *Principios de la filosofía del derecho de Hegel*, en que éste pone, frente a la esfera del derecho privado, de la familia y la sociedad civil, el Estado como «una necesidad exterior y potencia superior» a ellas y, por otra parte, como «fin inmanente de esas esferas que saca su forma de la unidad de su fin universal y del interés particular de ellos».

es porque el Estado no está superpuesto como otro mundo *real* al de la sociedad civil. Y si, respecto a esas esferas de la realidad, goza de un verdadero carácter *externo*, es porque se trata de un mundo *ideal*; porque sólo un mundo ideal puede ser a la vez inmanente y externo. Hegel pretende considerarlo como el verdadero mundo, a expensas del que en principio había aparecido como real, el de la sociedad civil. Lo que es una «relación real» de los hombres entre sí y con la naturaleza, aparece, pues, en Hegel como un simple «fenómeno» y mera manifestación accidental. El Estado es para Hegel la *esencia* de este fenómeno y manifestación, y «la familia y la sociedad civil aparecen como el sombrío *fondo natural* sobre el cual se enciende *la luz* del Estado»[66].

De estas y parecidas nebulosas argumentaciones, impregnadas de abstracto estilo hegeliano, saca Marx la conclusión de que el Estado de Hegel es idealista y que el Estado burgués que encarna dicha esencia ideal es una alienación. En la práctica no es tampoco lo que pretendía ser, pues su existencia en cuanto realidad separada respecto de la vida social impide la realización de los derechos del pueblo, que se afirman en la concepción hegeliana. Así, Hegel ha proclamado que la soberanía es la verdadera esencia del Estado, su propio concepto, la cual debería ser el hecho del pueblo en su realidad concreta. Pero, llevado de su deseo de demostrar que el Estado es, no obstante, algo externo, se ve obligado a pretender que la soberanía no reside en el pueblo sino de una manera confusa e inconsciente; en cambio, el *soberano*, ser empírico individual, es la conciencia de ese pueblo, y por esta razón el titular de la soberanía. En definitiva, concluye Marx, con este idealismo excesivo, que acaba resolviéndose en un positivismo no menos excesivo, «la idea del poder del príncipe, tal como la desarrolla Hegel, no es sino la *idea de lo arbitrario*, de la decisión de la voluntad»[67].

En esto consiste esencialmente la mistificación denunciada por Marx. El estado hegeliano, o el Estado burgués visto a través de él, es aquel en que la *soberanía real* del pueblo no coincide con la *soberanía arbitraria* del monarca constitucional. La relación humana y social se deja de lado, en provecho de una soberanía irreal y abstracta, situada además en la persona *empíricamente determinada* del príncipe, de quien nada garantiza que pueda ser la verdadera expresión de la idea[68].

[66] Ibid., p.425.
[67] Ibid., p.427.
[68] Ibid., p.438. «La soberanía, la dignidad del monarca, sería, por lo tanto, de nacimiento. El *cuerpo* del monarca determinaría su dignidad. En la cumbre más elevada del Estado no es,

Por lo tanto, poco importa que Hegel haya hablado especialmente de un soberano designado por nacimiento. El hacer que la soberanía repose en quien sea y por cualquier método de designación, constituirá, para la crítica marxista, una violación de los derechos esenciales del hombre real. Marx ataca no a una forma particular de constitución política, sino a cualquier forma de existencia política, al Estado hegeliano, al Estado burgués, a cualquier forma de Estado anterior a la aparición del socialismo científico. La misma república constituye, sin duda, un cierto progreso, ya que es «una acomodación entre el Estado político y el Estado no político», pues da mayor cabida a lo universal real de las relaciones civiles, se parece ya más a una democracia, pero aún no realiza plenamente ese ideal [69]. La verdadera democracia sería la realidad de la universalidad a que apunta el Estado, sin que pueda alcanzarla nunca. El Estado, en cuanto abstracción de nuestro ser real y en cuanto abstracción encarnada en una particularidad empírica dada, desaparece en la verdadera democracia.

No es, pues, el Estado el que es el fundamento de la sociedad civil, sino que es, por el contrario, la sociedad civil o «el sistema de necesidades» quien sirve de fundamento al Estado; y es la superstición política la que engendra la ilusión de que la vida civil necesita ser integrada por el Estado [70]. En el pasado se han podido fundar Estados basándolos en la persona y la potencia individuales. Hoy ha pasado esto a ser imposible. Napoleón fue el último en intentarlo, antes del advenimiento del mundo «civil» de la economía industrial capitalista [71].

En todo ello Marx entrevé una *contradicción real*, manifestada entre la universalidad real a la que tiende el Estado y la particularidad empírica que enturbia la representación política o el gobierno estatal, la cual implica la escisión del mundo social en dos mundos, civil y político, así como la del hombre en dos

pues, la razón, sino la simple *fisis* la que ha decidido. El *nacimiento* determinaría la calidad del monarca, igual que determina la calidad del ganado».

[69] Ibid., p.436: «La lucha entre la monarquía y la república sigue siendo en sí una lucha dentro del *Estado abstracto*. La república es la democracia dentro de la forma abstracta del Estado».

[70] *La sagrada familia*. Trad. de W. Roces (p.187): «Por tanto, la *necesidad natural*, las cualidades esenciales humanas..., *el interés*, mantienen en cohesión a los miembros de la sociedad burguesa, y no la vida *política* es su vínculo *real*... Solamente la *superstición política* puede imaginarse todavía que la vida burguesa necesita ser integrada por el Estado, cuando en la realidad, al contrario, es el Estado el que es mantenido en cohesión por la vida civil».

[71] Ibid., p.100: «Napoleón fue la última batalla del *terrorismo revolucionario* contra la sociedad burguesa, proclamada también por la revolución y contra su política. Napoleón había sabido penetrar ya en la esencia del *Estado moderno* y comprender que este tiene como base el desarrollo sin trabas de la sociedad burguesa, el libre juego de los intereses privados, etcétera. Se decidió a reconocer estos fundamentos y a protegerlos. No era un terrorista fanático y soñador. Pero, al mismo tiempo, seguía considerando al *Estado* como *un fin en sí* y veía en la vida burguesa... un *subalterno* suyo, que no tenía derecho a poseer una *voluntad propia*. Llevó *al colmo el terrorismo* en cuanto *que sustituyó la revolución permanente por la guerra permanente*».

hombres, el ciudadano y el hombre privado. La contradicción no se salva sino de manera falsa e ilusoria por el Estado burgués, ya que los burgueses en vano proclaman que el Estado es la esfera de la conciliación cuando, en su *particularidad* y con sus intereses particulares, han pasado a ser idénticos al Estado monopolizado por ellos y lo han convertido en instrumento de una clase particular. Dicho Estado es una alienación evidente del hombre social. Como el hombre había alienado su esencia en Dios, así, según Marx, la sociedad aliena su verdadera esencia, la vida colectiva, en el Estado.

Hay que buscar, pues, las verdaderas raíces de esa contradicción entre los intereses particulares y los intereses comunes, así como los de la contradicción entre el mundo social y el mundo político superpuesto. Y las causas de esta escisión las descubre Marx en la existencia de las clases, una de las cuales se apropia el poder para oprimir a los demás. La alienación política no puede, por ello, resolverse sino mediante la solución de la alienación social, que le es subyacente. Todas las luchas políticas, declara en *La ideología alemana*, son reflejos ilusorios bajo los que se ventilan las luchas reales entre las clases. Y concluye que el proletariado, cuando llegue a internacionalizarse o al plano histórico-universal, ha de ir a la «conquista del poder político» para obtener la abolición de toda forma de sociedad y dominación anterior [72].

Es el proceso típico de Marx, de *regresión* o reducción de todas las alienaciones de superestructura a la alienación específica del capitalismo o alienación económica, que sería el fundamento de todas, y cuya «reducción» traería la supresión de las demás.

Alienación filosófica. La filosofía como praxis.—La crítica de la alienación religiosa ha llevado a descubrir otras alienaciones más radicales que se sitúan al nivel de lo político. Tanto la alienación filosófica como la religiosa, que son parecidas y de tipo ideológico, van envueltas en la alienación política, que, a su vez, tendrá sus raíces en la social y económica. La filosofía, para Marx, aparece como un *sucedáneo de la religión*, aunque en cierto modo pretenda liberar de ella y como

[72] *La ideología alemana* (p.35): «Por virtud de esta contradicción entre el interés particular y el interés común, cobra el interés común, en cuanto *Estado*, una forma propia e independiente, separada de los reales intereses particulares y colectivos y, al mismo tiempo, como una comunidad ilusoria .. De donde se desprende que todas las luchas que se libran dentro del Estado entre la democracia, la aristocracia y la monarquía, la lucha por el derecho del trabajo, etc., no son sino *las formas ilusorias bajo las que se ventilan las luchas reales de clases*... Y se desprende asimismo que toda clase que aspire a implantar su dominación, aunque ésta, como ocurre en el caso del proletariado, condicione en absoluto la abolición de todas formas de la sociedad anterior y de toda dominación en general, tiene que empezar *conquistando el poder político* para poder presentar su interés como el interés general».

una *justificación* de lo político, como lo demuestra el ejemplo de la filosofía hegeliana, al servicio del Estado prusiano. La filosofía, sobre todo en Alemania, con el idealismo, se presentaba como un intento de justificación intelectual destinado a mantener una situación política ya rebasada por las revoluciones llevadas a cabo en otros paises. En estas condiciones, no era tan importante criticar la realidad feudal, sino atacar la ilusión, la justificación *ideológica* que se da a esta realidad. Para criticar la filosofía había que reducir la teoría de modo que no sea más que la expresión de la práctica, y criticar la filosofía en cuanto alienación o suprimirla en cuanto está separada de la realidad será realizarla efectivamente.

Marx entabla la lucha contra la filosofía idealista en los escritos que redactó por los años 1844-1845, *La sagrada familia, Manuscritos económico-filosóficos* y *La ideología alemana*. Lo primero que combate es el idealismo de Hegel. Siempre reconoció los méritos del pensamiento de Hegel, de quien dependerá mucho más de lo que dirá. Todo su sistema revolucionario ha tomado su fuerza y su origen en la dialéctica de Hegel. El gran mérito de Hegel está en haber sentado el carácter dialéctico de toda evolución a través del proceso de la idea. Para él, la idea era el fundamento de toda la realidad; ella condiciona el proceso total de la evolución en las distintas esferas de lo real: en la naturaleza, como idea que se hace exterior a sí misma; en el espíritu, en cuanto idea que vuelve a sí misma desde la exteriorización.

Pero Feuerbach realizó la *inversión* de Hegel, poniendo de pie su dialéctica que estaba cabeza abajo, como dirá más tarde Engels[73]. No es la idea el fundamento de la realidad, sino la naturaleza; idea y espíritu son la autodivisión del individuo sensible, material; no la esencia, sino simple reflejo consciente del movimiento dialéctico del mundo real.

Sobre esta inversión materialista se apoya Marx para realizar su crítica de la alienación idealista de Hegel. Los elementos principales de esta crítica se encuentran en el tercer fragmento de los *Manuscritos* titulados *Crítica de la dialéctica de Hegel y de la filosofía en general*. Comienza allí por reconocer y elogiar el gran mérito de Feuerbach en su crítica de todo el idealismo, que no han sabido apreciar los epígonos idealistas posthegelianos: «Feuerbach es el único que tiene una actitud seria, crítica, respecto a la dialéctica hegeliana». Y sus aportaciones principales están en haber establecido *el verdadero materialismo* y en haber visto que la filosofía no es sino la religión expresada en pensamientos racionales y, por

[73] *L. Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana* en Marx-Engels. *Obras escogidas* II (p. 388): «La propia dialéctica del concepto se convertía simplemente en el reflejo consciente del movimiento dialéctico del mundo real, lo que equivalía a poner la dialéctica hegeliana cabeza *abajo*; o mejor dicho, *a invertir la dialéctica*, que estaba cabeza abajo, poniéndola *de pie*».

tanto, que es un modo de existencia enajenada, una alienación de la esencia del hombre [74].

Desde este supuesto de Feuerbach, establece Marx su crítica del idealismo de Hegel. Ante todo, de la lógica, con que comienza la *Enciclopedia*. Todo su contenido, y el de la obra entera, no es sino la esencia del espíritu filosófico, el cual es simplemente «el espíritu alienado del mundo pensando en el interior de su propia alienación», es decir, un pensamiento abstracto que abstrae de la naturaleza exterior y del hombre real [75]. La lógica es «el dinero del espíritu», es decir, elemento abstracto en el cual se resuelven todos los valores concretos.

La *Fenomenología* merece a Marx igual repulsa, aunque se muestra mesurado en su juicio porque en ella se contienen categorías aparentemente más reales. Sin embargo, estas situaciones, que parecían ser consideradas como lo que son, están tratadas como puras categorías del pensamiento, y la resolución de las alienaciones es tan abstracta como esas mismas situaciones. Las figuras descritas en la *Fenomenología* están tratadas como momentos del pensamiento; y toda la historia del proceso de alienación es la historia de la producción del pensamiento abstracto [76]. Del mismo modo, los elementos con que se enriquece el hombre a través de las mediaciones sucesivas en el mundo objetivo no aparecen sino como «esencias espirituales», entidades o momentos meramente ideales [77]. Todo

[74] *Manuscritos económicos y filosóficos de* 1844. Trad. revisada por el Instituto de Marxismo-Leninismo (La Habana 1965) III (p.154-55): «El gran aporte de Feuerbach consiste en: 1) Dar la prueba de que la filosofía no es sino la religión expresada en pensamientos y racionalmente expuesta, y que, por lo tanto, ha de ser igualmente condenada como otra forma de existencia de la enajenación de la esencia del hombre. 2) Haber establecido el *verdadero materialismo y la verdadera ciencia* .. 3) Su oposición a la negación de la negación, que afirma ser lo positivo absoluto .., lo positivo fundado en sí mismo .. Feuerbach concibe así la negación de la negación *sólo* como una contradicción de la filosofía consigo misma: como la filosofía que afirma la teología (lo trascendente, etc.) después de haberla negado».

[75] Ibid., p.157: «La *Enciclopedia* de Hegel al comenzar, como lo hace, con el *pensamiento especulativo puro*, y al terminar con el *saber absoluto*—con el espíritu abstracto autoconsciente, autocomprensivo, filosófico o absoluto (es decir, sobrehumano)—es en su totalidad nada más que la *esencia desarrollada* del espíritu filosófico, su autoobjetivación, y el espíritu filosófico no es otra cosa que el espíritu enajenado del mundo que piensa dentro de su autoenajenación, es decir, comprendiéndose a sí mismo en forma abstracta. La *lógica* (la *moneda corriente* del espíritu, el *valor* especulativo o *pensado* del hombre y la naturaleza, su esencia alcanzada totalmente indiferente a toda determinación real y, por tanto, su esencia no real) es el *pensamiento alienado* y, por ende, pensamiento que abstrae de la naturaleza y del hombre real: *pensamiento abstracto*... La naturaleza es exterior a él, su ser perdido».

[76] Ibid., p.158: «El primer error emerge de manera muy clara en la *fenomenología* .. Cuando, por ejemplo, la riqueza, el poder del Estado, etc., son entendidos por Hegel como entidades enajenadas del ser *humano*, esto sólo ocurre en su forma de pensamiento. Son entidades ideales y, por consiguiente, sólo *enajenación del pensamiento filosófico puro*, es decir, abstracto. Por lo tanto, todo el proceso termina con el saber absoluto. Precisamente es del pensamiento abstracto, del que son enajenados estos objetos, al que se oponen con presunción de realidad. El *filósofo* se toma a sí mismo (esto es, él mismo como forma abstracta del hombre alienado) como *cartabón* del mundo enajenado. Toda *la historia del proceso de alienación* y todo el *proceso de la revocación* de la alienación no es, pues, otra cosa que la *historia de la producción* del pensamiento abstracto (esto es, absoluto); del pensamiento lógico, especulativo».

[77] Ibid., p.159: «*En segundo lugar*, la vindicación del mundo objetivo para el hombre, por ejemplo, la realización de la conciencia *sensorial*, no es una conciencia sensorial *abstracta*, sino humanamente sensorial, que la religión, la riqueza, etc., no son sino el mundo enajenado de la objetivación *humana*, de las potencias sensoriales del hombre volcadas hacia el trabajo...; esta apropiación o penetración en este proceso aparece consecuentemente en Hegel en esta forma: que *sentidos, religión*, poder del Estado, etc., son *entidades espirituales*; porque sólo el *espíritu* es la *verdadera* esencia del hombre, y la verdadera forma del espíritu es el espíritu pensante, el espíritu lógico, especulativo».

ocurre en el pensamiento, en la abstracción, en la conciencia, que son términos equivalentes en Marx.

Marx insiste, machaconamente, en que, para Hegel, la esencia del hombre es la autoconciencia y no considera los procesos de enajenación del hombre sino como formas de la autoconciencia alienada, mientras que, para él, «el hombre es un ser natural», es decir, «un ser corporal, viviente sensorial objetivo», cuyos modos de enajenación se verifican respecto de los objetos reales y sensibles [78]. También ha criticado con frecuencia el *idealismo histórico* de Hegel. Su concepción de la historia opera con productos de la conciencia, con «fantasmas» y «espectros». Se ha quedado aún en la «prehistoria», sin llegar al materialismo histórico, que pone el hombre, inmerso en la producción material, como verdadero sujeto del acontecer histórico [79].

En definitiva, para Marx, hay alienación en la filosofía y en el modo de existencia del filósofo (principalmente del filósofo alemán de su tiempo), porque el filósofo, aun vislumbrando ciertas alienaciones reales, las traspone inmediatamente al mundo del pensamiento y porque propone una conciliación ilusoria que no tiene influencia en el mundo de los hechos. Hay que explicar esta huida ante lo real, que es la expresión misma de la alienación filosófica. Un largo párrafo de *La sagrada familia* resume muy bien esta crítica marxista del idealismo hegeliano, que se condensa en la transformación del hombre real en simple autoconciencia, o inversión de la realidad en un mundo puesto boca abajo [80].

La crítica marxista de los filósofos radicales posthegelianos sigue la misma pauta que la dedicada a Hegel. Estos son Strauss, Bruno Bauer, Max Stirner y toda la pléyade de adeptos de Bauer que

[78] Ibid., p.162-3: «Para Hegel, la *esencia del hombre—el hombre*—equivale a la *autoconciencia*. Toda enajenación de la esencia humana no es, pues, *sino la enajenación de la autoconciencia*. La enajenación de la autoconciencia no es considerada como expresión de la *verdadera* enajenación del ser humano, su expresión reflejada en el reino del conocimiento y del pensamiento. En su lugar, el *verdadero enajenamiento*—el que aparece real—procede de su naturaleza íntima» .. Ibid., p.164.166.

[79] Ibid., p.155: «Pero como Hegel ha concebido la negación de la negación... desde el punto de vista de la negación relativa inherente a ella, como el único acto verdadero y automanifestación de todo ser, ha encontrado sólo la expresión *abstracta, lógica, especulativa* para el movimiento de la historia; y este proceso histórico aún no es la *auténtica* historia del hombre—del hombre como sujeto dado, sino como el acto de génesis del hombre—: la *historia* del origen del hombre». Se refiere Marx a la que otras veces llama «la prehistoria», en la que todavía el hombre no era el verdadero sujeto de la misma. Cf. *La ideología alemana*. Trad. W. Roces p.29 ibid., p.40-42): «Toda concepción histórica, hasta ahora, ha hecho caso omiso de esta base real de la historia . De este modo se excluye de la historia el comportamiento de los hombres hacia la naturaleza, lo que engendra la antítesis de naturaleza e historia. La filosofía hegeliana de la historia es la última consecuencia, llevada a su expresión más pura, de toda esta historiografía alemana, que no gira en torno a los intereses reales, ni siquiera a los intereses políticos, sino en torno a pensamientos puros».

[80] *La sagrada familia*. Trad. de W. Roces (p.257): «Hegel coloca aquí la conciencia de sí en lugar del hombre, por lo que la realidad humana más diversa aparece solamente como una determinada forma, una determinación de la autoconciencia. Pero una simple determinación de la conciencia de sí es una *pura categoría*, un mero *pensamiento*, que, por tanto, yo puedo suprimir en el pensar puro y sobrepasar por el puro pensamiento... La *fenomenología* termina, pues, de modo consecuente sustituyendo toda la realidad humana por el saber absoluto, porque el saber es el único modo de existencia propio de la conciencia de sí... Hegel transforma al hombre en el hombre de la autoconciencia, en vez de hacer de la autoconciencia *la autoconciencia del hombre*, del hombre real y, por ende, condicionado. Pone el mundo sobre la cabeza (boca abajo), y así puede disolver en la cabeza todas las limitaciones».

figuran en *La sagrada familia, La ideología alemana* y escritos polémicos afines. Marx no les toma tan en serio como a Hegel y se limita siempre a llenarles de sarcasmos en los prolijos altercados que sostiene contra ellos. Ve en ellos las expresiones más extravagantes de la alienación filosófica que denuncia. Estas expresiones son tanto más contradictorias cuanto dichos filósofos se tienen a sí mismos por críticos radicales, o «críticos críticos». A todos los engloba bajo los términos generales de la «crítica» o la «ideología alemana». Pero la crítica de éstos será meramente intelectual, o crítica «pura», sin influencia alguna sobre lo real, y no puede sino remitir a otros postulados especulativos y abstractos.

En general, Marx les reprocha el defecto capital de que, en vez de investigar a los hombres actuando en la realidad, se ocupaban de un hombre abstracto. Se imaginaban que su pensamiento se movía en el terreno de los espíritus puros. Además, estos ideólogos veían en la ilusión religiosa el soporte de las demás ideas metafísicas imperantes y la fuerza motriz de la historia, reduciéndolo todo a la crítica de la alienación religiosa [81].

Blanco principal de las virulentas diatribas de Marx era B. Bauer que se había separado de él por su desconfianza frente al socialismo y había criticado la orientación práctica y revolucionaria de su pensamiento. Marx le reprocha que haya vuelto a traducir el hombre en conciencia de sí, retornando al idealismo, después de que Feuerbach había demostrado que la autoconciencia de la filosofía hegeliana, separada del hombre, no era más que una abstracción sin realidad [82]. Marx se basa de nuevo en el humanismo materialista de Feuerbach, a quien dedica otro cálido elogio para argüir que la «crítica volvía ahora a restaurar las categorías idealistas y «fantasías del idealismo moribundo so capa de crítica» [83]. Por ello declara en síntesis que «el humanismo real no tiene enemigo más peligroso en Alemania que el *espiritualismo* o *idealismo especulativo*, que suplanta al hombre individual y real por la *autoconciencia* o el *espíritu*». El principal fautor de este idealismo de la autoconciencia era Bauer. Los ataques van, pues, dirigidos contra «la especulación reeditada

[81] *La ideología alemana* (p.17): «Toda la crítica desde Strauss hasta Stirner se limita a la crítica de las ideas *religiosas*. Se partía de la religión real y de la verdadera teología... El progreso consistía en englobar las ideas metafísicas políticas, jurídicas y morales... bajo la esfera de las ideas religiosas o teológicas, explicando asimismo la conciencia política, jurídica y moral como conciencia religiosa o teológica y presentando al hombre político, jurídico o moral y, en última instancia, *al hombre*, como el hombre religioso. Poco a poco toda relación dominante se explicaba como una relación religiosa y se convertía en culto, en culto del derecho, culto del Estado, etc... Por todas partes se veían dogmas, nada más que dogmas, y la fe en ellos».

[82] *Manuscritos económicos y filosóficos* (La Habana 1965) III p.152-3.

[83] Ibid., p.152-3: *La sagrada familia* c.6 (p.158-9): «Pero ¿quién ha descubierto el misterio del sistema? *Feuerbach*. ¿Quién ha destruido la dialéctica de los conceptos, la guerra de los dioses, la única que los filósofos conocían? *Feuerbach*. ¿Quién ha puesto, no ciertamente la *significación del hombre*..., sino al *hombre* en lugar del viejo baratillo, incluso de la *autoconciencia infinita*? *Feuerbach* y solamente *Feuerbach*. Y éste ha hecho todavía más. Ha destruido... las mismas categorías que ahora agita en torno suyo la crítica... Una vez reconocido el hombre como la esencia, como la base de todas las actividades y estados humanos, solamente la crítica puede inventar *nuevas categorías* y convertir de nuevo al hombre mismo... en una categoría y en el principio de toda una serie de categorías... Y la crítica absoluta, después de los geniales razonamientos de Feuerbach, se atreve todavía a restaurar bajo una forma nueva toda la vieja pacotilla».

en forma de caricatura», de Bauer. En él «se ha llevado hasta la comedia la inversión de la realidad por la filosofía»[84].

La caricatura de esta nueva filosofía de los críticos neohegelianos es, por lo tanto, una especie de retorno a la teología. En lugar de desembocar en la acción, su filosofía se vuelve teológica. Marx la llamará una «crítica teóloga». Estos críticos, que habían pretendido ser más filósofos, vuelven a caer en una alienación religiosa que se superpone a la primera alienación filosófica. El crítico quiere curar al hombre proponiéndole simplemente cambiar de ideas. De ahí la invectiva que lanza Marx a estos críticos al comienzo de *La ideología alemana*, invitándoles a liberarse de sus falsas representaciones, que son «sombras de la realidad», y acercarse a la propia realidad humana, empírica y social[85].

En el fondo, el reproche más grave que Marx dirige a los críticos a lo largo de sus burlescas diatribas es que su crítica especulativa se mantiene en simple creación del pensamiento, «cuando de lo que se trata, en realidad y para el materialismo práctico, es decir, para el comunista, es de revolucionar el mundo existente y de hacer cambiar las cosas en que nos encontramos»[86]. No les perdona su desdén por «las masas carentes de espíritu». Marx, en cambio, confía todo en la organización de estas masas obreras y en la crítica práctica y transformadora de las situaciones alienadas del hombre, que han de realizar en un nuevo sistema productivo del trabajo socializado[87].

La crítica quizá más violenta y despectiva la ha lanzado Marx contra el hegeliano nihilista Max Stirner y su obra *El único y su propiedad*. No es extraño, pues, a pesar de la crítica tan radical que traza éste de todos los valores trascendentes e instituciones sociales, «San Max» (como lo llama) ha revalorizado la propiedad individualista, basada en el egoísmo del único, oponiéndose a toda forma de socialismo. En realidad, viene a concluir, San Max ha creado otro tipo de alienación ideológica y religiosa, haciendo de su propietario individualista un nuevo mito trascendente en lugar de Dios. Por

[84] *La sagrada familia*, prólogo (p.73): «Huelga decir que el espíritu inmaterial sólo en su imaginación tiene espíritu. Lo que nosotros combatimos en la crítica de Bauer es cabalmente la *especulación* que se reproduce a manera de *pacotilla* y que consideramos como la expresión más acabada del principio *cristiano-germánico*, a cuya tentativa final asistimos, en cuanto que trata de convertir la *crítica* misma en un método trascendental».

[85] *La ideología alemana*, prólogo (p.11): «Hasta ahora los hombres se han formado siempre ideas falsas acerca de sí mismos... Han ajustado sus relaciones a sus ideas acerca de Dios, del hombre normal, etc. Los frutos de su cabeza han acabado por imponerse a su cabeza. Ellos, los creadores, se han rendido ante sus criaturas. Liberémoslos de los fantasmas cerebrales, de las ideas, de los dogmas, de los seres imaginarios bajo cuyo yugo degeneran. Rebelémonos contra esta tiranía de los pensamientos. Enseñémosles a sustituir esas quimeras por pensamientos que correspondan a la esencia del hombre, dice uno; a adoptar ante ellos una actitud crítica, dice otro; a quitárselos de la cabeza, dice el tercero, y la realidad existente se derrumbará».

[86] Ibid., p.46.

[87] *La sagrada familia* c.4 (p.84): «La crítica se remonta aquí a la altura de la abstracción, en la que considera como *algo*, más aún, como el *todo*, las propias creaciones de su pensamiento y las generalidades que se hallan en contradicción con toda la realidad. El obrero no crea nada porque crea simplemente objetos concretos, es decir, objetos materiales, tangibles, exentos de espíritu y de crítica, un verdadero honor a los ojos de la crítica pura. Todo lo real, todo lo vivo, es algo sin crítica, algo de la *masa* y, por tanto, *nada*, y sólo las criaturas ideales, fantásticas de la crítica pura lo son *todo*».

mucho que Stirner denuncie a Dios, a la verdad, a la humanidad, a todos esos personajes trascendentes, el personaje egoísta que es «el único» no se comporta de otro modo que Dios, la humanidad, la verdad [88]. Marx comenta burlescamente las categorías del niño, del joven y el hombre que ha inventado Stirner, aplicadas a las realidades históricas y a su división de las edades de la historia, como «un mundo imaginario» poblado de «delirios» y «espectros» [89]. Estamos en presencia de un ideólogo puro, que ya ni siquiera ve lo real, que vive y se agita en un mundo de la conciencia, fruto de su imaginación.

De Feuerbach a la praxis.—Hasta aquí había criticado Marx el idealismo de la filosofía pura basándose sobre todo en el materialismo realista de Feuerbach. Pero ahora le toca el turno a la crítica de éste. La ha condensado Marx en su breve escrito *Tesis sobre Feuerbach* (1845), que Engels publicó después de su muerte (1888).

Las tesis resumen el resultado de todas las reflexiones contenidas en los *Manuscritos* y *La ideología alemana*, redactadas cuando componía esta obra, y un empeño para esclarecer su propio pensamiento. En ellas toma posición frente al materialismo de Feuerbach, como modelo del materialismo antiguo, que es para Marx y los marxistas la filosofía más avanzada a que había llegado el mundo. Frente a este racionalismo materialista, perfila Marx los aspectos básicos de su nuevo materialismo, que luego llamará dialéctico, y establece la doctrina de la *praxis*, de la filosofía como actividad práctica. Por ello, el contenido de las tesis rebasa la simple crítica de Feuerbach; Marx ataca en ellas a toda la filosofía anterior, es decir, *al modo de existencia filosófica*, señalando su alienación fundamental y su reducción mediante la transformación de la sociedad socialista. Notemos el contenido de las mismas.

La tesis primera [90] establece ya la doctrina fundamental. El materialismo anterior reconocía bien, contra el idealismo, que el mundo

[88] *La ideología alemana* (p.123): «Si San Max se hubiese parado a considerar... las diferentes «causas» y a los «propietarios» de ellas, por ejemplo, a Dios, la humanidad o la verdad, habría llegado a la conclusión contraria, a saber: la de que un egoísmo basado en el comportamiento egoísta de estas personas tiene necesariamente que ser algo tan imaginario como estas personas. Pero, en vez de ello, nuestro santo se decide a hacer la competencia a Dios y a la verdad, y a cifrar su propia causa en sí mismo, en mí, que soy lo mismo que Dios, la nada de todo lo demás, mi todo, yo, el único. No soy nada en el sentido de lo vacío, sino la nada creadora, la nada de la que yo, como *creador, lo creo todo*».

[89] Ibid., p.139: «Vemos aquí cómo el propietario, el hombre de Stirner recoge... la herencia del joven que, como él mismo dice, sólo consiste en «delirios febriles» y en «espectros». Cree que, como niño que se hace joven, ha despachado realmente al mundo de las cosas, y como joven que se hace hombre, al mundo del espíritu... Se olvida de que sólo ha destruido la forma fantástica y fantasmal que las ideas de patria, etc., adoptaban en el cerebro del joven, pero sin tocar para nada estas ideas en cuanto expresan relaciones *reales*».

[90] *Tesis sobre Feuerbach*, en *Marx-Engels. Obras escogidas* II p.404-6 (otra trad. en *La ideología alemana* p.665-8). *Tesis 1.ª*. «El defecto fundamental de todo el materialismo anterior—incluido el de Feuerbach—es que sólo concibe la realidad concreta y sensible bajo la forma de *objeto* o de *contemplación*, pero no como *actividad sensorial humana*, como *práctica*, no de un modo subjetivo. De aquí que el lado *activo* fuese desarrollado por el idealismo, por oposición al materialismo, pero sólo de un modo abstracto, ya que el idealismo no conoce la actividad real, sensorial, como tal. Feuerbach propone objetos sensibles, realmente distintos de los objetos conceptuales; pero tampoco él concibe la actividad humana como actividad objetiva... Sólo considera la actividad técnica como la auténticamente humana. Por tanto, no comprende la importancia de la actuación «revolucionaria», práctico-crítica».

de las cosas era una realidad concreta y sensible. Pero sólo concebía esta realidad bajo la forma de *objeto* o de *contemplación*, no en cuanto actividad sensible del hombre, como práctica humana. Este lado *activo* y dinámico de lo real lo ha captado bien el idealismo, pero de un modo abstracto, ignorando los objetos de la actividad sensorial. El punto esencial, pues, en que Marx se opone al materialismo antiguo y al de Feuerbach, es que, para él, lo real no es el simple objeto, el «otro» del sujeto, sino que es también actividad. El materialismo tiene frente a las cosas una actividad teórica, contemplativa. Pero no se da conocimiento fuera de una actividad objetiva *(gegenständliche Tatigkeit)*, en la cual el hombre es objeto para sí mismo o se hace objeto. El objeto es también algo del hombre y no se le puede oponer como si fuera totalmente distinto.

Marx ha tentado, pues, una conciliación entre el materialismo y el idealismo. Este lo da todo a la actividad del sujeto hasta comprender a los objetos como productos del sujeto, y el materialismo lo da todo al objeto. Para Marx, el sujeto y el objeto son indisociables, y la síntesis de ambos lleva a una teoría de lo real inseparable de la praxis. La verdadera realidad es crítica y práctica a la vez *(praktisch-kritisch)*, es teoría dentro de la acción y acción conforme a la teoría de lo real. Es actividad «revolucionaria», y no pura contemplación pasiva. La revolución es la actividad verdadera; pero una actividad inspirada por el conocimiento crítico.

La tesis segunda [91] deduce las consecuencias de esta posición respecto del problema crítico, o de la verdad objetiva del pensamiento. No es un problema especulativo, sino una cuestión práctica. La verdad no puede comprobarse más que en la praxis. Para ser verdadero, el pensamiento debe dar la prueba de su eficacia en este mundo. Fuera de esto se está en un problema puramente formal y «escolástico», en un falso problema. De este modo Marx rechaza todo el problema previo de la verdad o realidad de nuestro conocer. No hay una verdad previa, sino una verdad práctica, resultante de la comprobación de nuestro pensamiento con su eficacia real. Marx se ha anticipado así el «pragmatismo» americano.

La tesis tercera [92] alude al tema del determinismo causal e histórico del materialismo antiguo. De acuerdo con la doctrina de la actividad humana transformadora de la realidad y que dirige el devenir histórico, Marx no acepta el puro determinismo de las fuerzas del medio ambiente, incluidas las fuerzas educativas. No hay solución más que «en la coincidencia del medio y de la actividad humana». La *libertad* ha de conjugarse con el determinismo del

[91] *Tesis 2.ª*: «El problema de si al pensamiento humano se le puede atribuir una verdad objetiva, no es un problema teórico, sino un problema *práctico*. Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poderío, la terrenalidad de su pensamiento. El litigio sobre la realidad o irrealidad de un pensamiento aislado de la práctica, es un problema puramente *escolástico*».

[92] *Tesis 3.ª*: «La teoría materialista de que los hombres son producto de las circunstancias y de la educación . olvida que las circunstancias se hacen cambiar precisamente por los hombres y que el propio educador necesita ser educado .. La coincidencia de la modificación de las circunstancias y de la actividad humana sólo puede concebirse y entenderse racionalmente como *práctica revolucionaria*».

movimiento histórico mediante la praxis revolucionaria, modificadora y comprensiva de las circunstancias.

La tesis cuarta [93] se enfrenta con la crítica hecha por Feuerbach de la alienación religiosa. Esta crítica es para Marx insuficiente. No basta con la disolución que ha hecho Feuerbach del mundo religioso, reduciéndolo a su base terrenal, como un desdoblamiento o reflejo imaginario del mundo profano real. Porque, si el hombre se aliena en el mundo religioso, no es sin motivo. No puede explicarse sino por las contradicciones y desgarramiento que encuentra en la situación de la vida profana. Por consiguiente, no basta con criticar teóricamente la alienación religiosa; hay que «revolucionar prácticamente» o eliminar las miserias de la vida alienada del mundo para que desaparezca la necesidad de la ilusión religiosa. Es el tema constante de Marx, que la superestructura religiosa tiene sus raíces en la alienación social y económica y sólo la eliminación de este fundamento llevará consigo la supresión de la religión. Esta crítica se continúa en las tesis sexta y séptima.

La tesis quinta [94] reitera la crítica de la primera, insistiendo contra Feuerbach que no basta renunciar al pensamiento abstracto y substituirle por la intuición sensible *(Anschauung)*; todavía se mantiene dentro de un conocimiento teórico y pasivo. El objeto de la intuición no está penetrado de subjetividad dinámica. Lo primario en el hombre frente al mundo es la actividad sensible transformadora de la realidad, la práctica.

La tesis sexta [95] vuelve sobre el tratamiento de la religión por Feuerbach y su desdoblamiento del «ser religioso» y «ser humano». Pero este ser humano de Feuerbach es una esencia abstracta, una abstracción de los individuos. De ahí que considere el pensamiento religioso como algo del individuo aislado, fuera de la historia y, por tanto, fuera de las deformaciones históricas de la condición del hombre. Marx le opone que el hombre no es «el género» o universal abstracto, sino el individuo viviente en lo social, un conjunto de relaciones sociales. Por ello es por lo que Feuerbach no ha pasado de la crítica teórica de la religión a la crítica de las condiciones sociales que dan origen al fenómeno religioso.

[93] *Tesis 4.ª*: «Feuerbach arranca del hecho de la autoalienación religiosa, del desdoblamiento del mundo en un mundo religioso, imaginario, y otro real. Su cometido consiste en disolver el mundo religioso, reduciéndolo a su base terrenal. No ve que, después de realizada esta labor, falta por hacer lo principal. En efecto, el hecho de que la base terrenal se separe de sí misma y se plasme en las nubes como reino independiente, sólo puede explicarse por el propio desgarramiento y la contradicción de esta base terrenal consigo misma. Por tanto, hay que comprender ésta en sus contradicciones y, a la vez, revolucionarla prácticamente eliminando la contradicción».

[94] *Tesis 5.ª*: «Feuerbach, no contento con el *pensamiento abstracto*, apela a la intuición, pero no concibe la realidad sensorial en cuanto actividad *práctica*, como actividad de los sentidos humanos».

[95] *Tesis 6.ª*: «Feuerbach diluye el ser religioso en el ser *humano*. Pero la esencia humana no es algo abstracto inherente a cada individuo. Es en realidad el conjunto de las relaciones sociales.

Al no preocuparse de la crítica de este ser real, se ve, pues, obligado: 1) a hacer abstracción del proceso histórico, enfocando en sí el sentimiento religioso y presuponiendo un individuo abstracto, *aislado*; 2) a concebir la esencia humana sólo como «género», como una generalidad interna, muda, que se limita a unir *naturalmente* los diversos individuos».

La tesis séptima [96] complementa la anterior. El sentimiento religioso es un producto de la vida social. La religión, para Marx, no nace del hombre «género» o aislado, sino del hombre en una forma determinada de sociedad, que es la sociedad alienada, la sociedad burguesa.

La tesis octava [97] comienza el análisis marxista de esta vida social. Marx declara que es esencialmente práctica, que el hombre se constituye en la vida social por la praxis. Esta es la íntima relación de los hombres y de las cosas, así como de los hombres entre sí. El rechazar la mediación social práctica es lo que conduce a las ilusiones místicas de la religión y la filosofía.

La tesis novena [98] establece un lazo entre el materialismo teórico o contemplativo y la sociedad burguesa, es decir, la sociedad de individuos que no mantienen entre si sino relaciones abstractas. La misma relación ha establecido antes entre lo religioso y esta misma sociedad burguesa.

La tesis décima [99] deduce, a su vez, la consecuencia inversa. El nuevo materialismo preconizado por Marx, que concibe la relación al mundo sensible en cuanto actividad práctica y dinamismo inmanente, será la expresión de la nueva sociedad verdaderamente social, que es el socialismo marxista.

La tesis undécima viene, por fin, a condensar el resultado de esta crítica de la filosofía pura: «Los filósofos no han hecho más que interpretar al mundo de diversas maneras, pero de lo que se trata es de *transformarlo*». La filosofía nueva debe negarse en cuanto mera contemplación intelectual y pasar a ser una acción transformadora del mundo. Así es como será la verdadera «filosofía» del hombre, que «se objetiva» en la actividad, el alma de la praxis. La filosofía no se basta a sí misma y no es válida en cuanto modo de existencia; ha de impregnarse de actividad, pues todo quehacer intelectual se ordena a la acción. De este modo realizará la síntesis de la actividad sobre el mundo sensible y de la comprensión *(Begreifen)* de esta actividad. La humanidad social emprenderá una praxis transformante que realizará la filosofía, pero negando el modo de existencia alienado propio del filósofo ideólogo, ya que la vida del puro pensamiento, sin contacto con el trabajo manual histórico, es una vida mutilada del hombre.

La alienación social y la lucha de clases.—En el análisis de la estructura del Estado había aparecido que la alienación política no puede suprimirse en el seno del propio mundo político, porque

[96] *Tesis 7.ª*: «Feuerbach no ve, por tanto, que el «sentimiento religioso» es también un producto *social* y que el individuo abstracto que él analiza pertenece a una determinada forma de sociedad».

[97] *Tesis 8.ª*: «La vida social es esencialmente *práctica*. Todos los misterios que descarrían la teoría hacia el misticismo encuentran su solución racional en la práctica humana y en la comprensión de esta práctica».

[98] *Tesis 9.ª*: «A lo que más llega el materialismo *contemplativo*, es decir, el materialismo que no concibe la sensorialidad como actividad práctica, es a contemplar los individuos aislados dentro de la sociedad burguesa».

[99] *Tesis 10.ª*: «El punto de vista del antiguo materialismo es la sociedad burguesa; el del nuevo materialismo es la sociedad *humana*, o la humanidad socializada».

la presencia del Estado, más que atenuar, consagra la irreductible divergencia entre los intereses particulares contradictorios, cuya existencia constatan los mismos defensores del Estado. Estos, los liberales burgueses y los mismos socialistas utópicos, creyeron posible realizar el ideal, que es la unidad de la sociedad humana o «la ciudad de la armonía», es decir, la sociedad civil que, por medio del Estado, constituyera un todo, en el cual se integraran los intereses contradictorios de las diversas clases.

Pero Marx ha querido demostrar que el Estado no puede desempeñar ese papel conciliador. El Estado no representaba más que una vana solución a los problemas del hombre dividido en individuo privado y en ciudadano. Menos aún puede resolver las contradicciones que presentan los individuos bajo la modalidad de miembros de un grupo social irreductible y los demás grupos sociales. *Hay una escisión interna en cada individuo,* no sólo como hombre privado y como ciudadano, sino como hombre de necesidad y trabajador individual que se opone a otro hombre de clases. La expresión de tal disociación interna, cuyo descubrimiento venía sugerido por la necesidad de reducir la alienación política, es la *existencia de clases sociales* que, en el conjunto del cuerpo social, se oponen entre sí. Y el Estado, lejos de resolver, acentúa esta oposición, por cuanto su poder es monopolizado por una clase determinada, lo que lleva a consolidar la fuerza de las clases dominantes y la debilidad de las clases dominadas. A los unos les aporta el bálsamo, a los otros una justificación de su situación privilegiada, con lo que la conciliación se hace ilusoria.

Marx llega, pues, al descubrimiento de una alienación social, más profunda que la alienación política. Descubre que la sociedad civil está radicalmente dividida, pues los hombres que pertenecen a grupos, no simplemente en cuanto individuos, sino en cuanto individuos sociales, se oponen irreductiblemente entre sí. Su esfuerzo consistirá en demostrar que la existencia de las clases sociales antagónicas refleja esta alienación social y es la causa profunda de la alienación política, la cual se explica por la apropiación del poder público por una clase particular de la sociedad, a expensas de las demás. Denunciará además la ilusión que consiste en postular, a nivel de la sociedad civil, la solución de esta oposición profunda entre clases. Después de haber demostrado que no se podía conciliar al ciudadano y al hombre privado únicamente mediante la comunidad política, va a demostrar que no se puede conciliar al hombre social y al hombre de una clase únicamente mediante la comunión en la sociedad civil.

Siguiendo esta línea de pensamiento, Marx se lanza al análisis de las clases sociales, de su naturaleza y de su dinamismo. Esto lo realiza primero mediante el estudio de los acontecimientos políticos y de las luchas sociales de su tiempo en la obra *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1858,* continuando por *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte.* Era la época en que se asistía al nacimiento de las clases sociales en el sentido moderno del término y

a las primeras grandes batallas sociales, azuzadas por los grupos extremistas y los movimientos obreros. Ya no volvió a haber, quizá, otra época en que el fenómeno de las clases y su lucha apareciese a la vista de todos con más vivacidad. Marx, a la vez que relata con detalles las constantes agitaciones político-sociales de aquel período revolucionario, destaca la formación de un proletariado cada vez más numeroso provocado por la revolución industrial y la aparición de su *conciencia* de clase en lucha abierta contra la burguesía capitalista. Y, a la vez, denuncia en el liberalismo y en los falsos socialismos las mistificaciones ideológicas de la verdadera naturaleza de las clases.

Pero Marx no llega a definir con precisión el concepto de la «clase» y alcance de su significación. Su descriptiva fluctúa entre una teoría «racial» de las clases (para la antigüedad y los pueblos colonizados), y una teoría psicológica o «cultural» de las mismas, o bien, con más frecuencia, se atiene a una teoría de las clases basada en la división del trabajo y de la profesión, y de una manera especial en la situación económica derivada del funcionamiento del capitalismo y de la compra del trabajo del obrero. Tampoco distingue con rigor la división de la sociedad en clases y la división orgánica de ciertas sociedades en «gremios» (reflejo de la división del trabajo en la sociedad antigua indiferenciada), o «estados» y «órdenes» de las viejas sociedades orgánicas, de las que eran especificaciones funcionales. La diferencia entre los dos tipos de fenómenos no le impide hablar de «clases» al referirse a estas divisiones sociales antiguas. En cambio, en la sociedad moderna, las clases aparecen en toda su pureza, ya que el liberalismo ha suprimido las antiguas distinciones. Un texto de *El dieciocho Brumario* presenta una noción bastante clara de clase a propósito de los campesinos que dominaban en el régimen imperial de los primeros años [100]. Aparecen en él los elementos que forman el contenido de una clase: común «género de vida», de «intereses» de «cultura», integrados bajo un elemento formal, que es la *conciencia* de clase en cuanto hostil a la clase antagónica. La falta de ese elemento formal hace que una clase sea incapaz de ser políticamente dominante. Toda clase puede llegar a una situación dominante mediante *la representación*. Pero la representación exige una conciencia colectiva.

Tampoco ha sido Marx constante en la enumeración de las

[100] *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, en *Marx-Engels. Obras escogidas* I (p. 318): «Los campesinos proletarios forman una masa inmensa, cuyos individuos viven en idéntica situación... En la medida en que millones de familias viven bajo condiciones económicas de existencia que les distinguen, por su *modo de vivir, sus intereses* y *su cultura*, de otras clases y las oponen a éstas de un modo hostil, aquéllas forman una clase. Por cuanto existe entre los campesinos parcelarios una articulación puramente local, y la identidad de sus intereses no engendra en ellos ninguna comunidad, ninguna unión nacional y ninguna organización política, no forman una clase. Son, por tanto, incapaces de hacer valer su interés de clase en su propio nombre, ya sea por medio de un parlamento o por medio de una convención. No pueden *representarse*, sino que tienen que ser representados. Su representante tiene que aparecer al mismo tiempo como su señor..., como un poder ilimitado que les proteja de las demás clases... Por consiguiente, la influencia política de los campesinos parcelarios encuentra su última expresión en el hecho de que el poder ejecutivo someta bajo su mando a la sociedad».

distintas clases. En *El dieciocho Brumario* aparecen al menos cinco: la aristocracia terrateniente, la burguesía capitalista, los pequeños burgueses, los campesinos y el proletariado. Todavía en *Las luchas de clase en Francia* se pone otra en lo ínfimo de la escala social: el proletariado del hampa *(Lumpenproletariat)*. Y la burguesía se divide en varias subclases. Poco a poco, en la descripción de las mismas, aparece la polarización de las antiguas clases en torno a dos: unas se reúnen en torno a la burguesía, otras en torno al proletariado. «Hemos visto cómo, unos tras otros, los campesinos, los pequeños burgueses, las capas medias en general, se iban colocando junto al proletariado». Enfrente se encuentra una burguesía compacta, que reúne a los industriales, a los financieros, a los terratenientes y a la burguesía católica [101]. Y la lucha se entabla entre estas dos clases dominantes, que han absorbido a las demás.

Tal es la temática primera del *Manifiesto del partido comunista*. En él se describe la evolución de la moderna sociedad industrializada hasta la concentración de todos los grupos sociales antiguos y sus mutuas oposiciones en dos bandos o clases irreconciliables, la burguesía y el proletariado. «La moderna sociedad burguesa, que ha salido de entre las ruinas de la sociedad feudal, no ha abolido las contradicciones de clase. Unicamente ha sustituido las viejas clases, las viejas condiciones de opresión, las viejas formas de lucha por otras nuevas. Nuestra época, la época de la burguesía, se distingue, sin embargo, por haber *simplificado las contradicciones de las clases*. Toda la sociedad va dividiéndose, cada vez más, en dos grandes campos enemigos, en dos grandes clases, que se enfrentan directamente: la burguesía y el proletariado» [102]. Se ha observado que esta simplificación marxista del panorama social en el dualismo burgués-proletario se inspira en el esquema de la dialéctica de Hegel sobre la relación amo-esclavo [103].

En términos grandilocuentes describe Marx las fases de desarrollo de esta burguesía capitalista, que ha conquistado una situación privilegiada y dominante hasta anular los viejos estamentos de la sociedad feudal, los cuales han perdido su autonomía y conciencia de clase, pasando a ser simples grupos sociales. Los progresos que ha aportado a la civilización son inmensos [104], mediante la industrialización y el *comercio mundial*. Con ello ha dado un «carácter cosmopolita» a la vida económica de todos los países, suprimiendo los límites geográficos y particularidades nacionales. La burguesía es así una clase internacional. Con ello ha conquistado, finalmente, la soberanía política y acaba dominando totalmente al Estado. «El gobierno moderno no es sino una delegación que administra los negocios comunes de la clase burguesa» [105].

[101] *Las luchas sociales en Francia de 1848 a 1850*, en Marx-Engels. *Obras escogidas* p.207.
[102] *Manifiesto del partido comunista*, en Marx-Engels. *Obras escogidas* I p.20.
[103] H. Chambre, *Le Manifeste communiste* (Montréal 1948) p.15-24.
[104] *Manifiesto comunista* (p.24): «La burguesía, con su dominio de clase, que cuenta apenas con un siglo de existencia, ha creado fuerzas productoras más abundantes y más grandiosas que todas las generaciones pasadas juntas».
[105] Ibid., p.23.

Pero también los efectos devastadores de la burguesía han sido enormes, pues «ha desgarrado sin piedad» las antiguas relaciones orgánicas que ligaban a los hombres y los mismos vínculos familiares, «para no dejar subsistir otro vínculo entre ellos que el frío interés... En una palabra, en lugar de la explotación velada por ilusiones religiosas y políticas, ha establecido una explotación abierta, descarada, directa y brutal» [106].

Mas el efecto directo de la revolución burguesa ha sido *la creación del proletariado* como la clase antagónica que nace de ella. En razón directa de su vocación universal y de su tendencia a la expansión mundial, la burguesía provoca el advenimiento de la clase proletaria y, en cierto modo, segrega esta clase. Marx analiza también las etapas del desarrollo del proletariado, que crece en perfecto paralelismo con el progreso de la burguesía y cuya vocación no es menos universal [107]. Hay un círculo infernal entre el desarrollo de la clase capitalista y el crecimiento del proletariado, pues, con el progreso de la industria, las máquinas desplazan a los obreros, que vienen a engrosar el número de los desheredados. «De esta suerte, el proletariado se recluta entre todas las clases de la población» [108]. «Pero la industria, en su desarrollo, no sólo acrecienta el número de proletarios, sino que los concentra en masas considerables; su fuerza aumenta y adquieren mayor conciencia de la misma. Los obreros empiezan a formar coaliciones contra los burgueses y actúan en común para la defensa de sus salarios» [109].

El resultado de esta organización de la clase obrera, que va absorbiendo todas las capas intermedias de pequeños comerciantes, artesanos y campesinos en su enfrentamiento contra la burguesía capitalista, es *la lucha de clases*. Tal es la dialéctica que ha presidido siempre la división y antagonismo entre clases opresoras y clases oprimidas, pues Marx proclamaba desde el principio: «La historia de todas las sociedades que han existido hasta nuestros días es la *historia de las luchas de clases*» [110]. Las clases no solamente son diferentes, sino que están opuestas, son radicalmente hostiles. Su esencia es la lucha por la abolición de la clase opuesta. Pero el proletariado moderno ha radicalizado esta postura en base de su situación de miseria, profundamente alienada. «Su lucha contra la

106 Ibid., p.22.

107 Ibid., p.26: «Las armas de que se sirvió la burguesía para derribar el feudalismo se vuelven ahora contra la propia burguesía. Pero la burguesía no ha forjado solamente las armas que deben darle muerte; ha producido también los hombres que empuñarán esas armas: los obreros modernos, *los proletarios*. *En la misma proporción* en que se desarrolla la burguesía, es decir, el capital, desarróllase también el proletariado, la clase de los obreros modernos, que no viven sino a condición de encontrar trabajo, y lo encuentran únicamente mientras su trabajo acrecienta el capital».

108 Ibid., p.27.

109 Ibid., p.28.

110 Ibid., p.19. Y Marx añade la confirmación de ello (p.20): «Hombres libres y esclavos, patricios y plebeyos, señores y siervos, maestros y oficiales, en una palabra: *opresores y oprimidos* se enfrentaron siempre, mantuvieron una lucha constante, velada a veces, otras veces franca; lucha que terminó siempre con la transformación revolucionaria de toda la sociedad o el hundimiento de las clases beligerantes».

burguesía comienza con su nacimiento». Y es una lucha permanente, de carácter revolucionario. «Sólo el proletariado es una clase verdaderamente revolucionaria» [111].

CAPITULO IV

El sistema marxista *

(Continuación)

Antes de pasar a la exposición sistemática de la filosofía marxista, hemos de analizar la regresión de todas las escisiones señaladas a su última raíz y causa, que es la propiedad y el régimen de la economía capitalista.

En el último apartado anterior hemos visto el ser social del hombre irremediablemente dividido en dos clases irreconciliables, cuya lucha a muerte Marx va a resolver anunciando el hundimiento de la burguesía y la victoria del proletariado [1]. Ello llevaba a la conclusión de que esta *alienación so:ial*,

[111] Ibid., p.27.29.

* **Bibliografía:** J. Baby, *Principes fondamentaux d'économie politique* (París 1949), J. Bernard, *Théorie marxiste du capital* (París 1953); H. Denis, *La valeur* (París 1949); M. Dobb, *Political Economy and Capitalism* (Londres 1946); J. Robinson, *An Essay in marxian Economics* (Londres 1942); Segal, *Principes d' économie politique* (París 1936); C. van Overbergh, *K. Marx, critique de son économie politique* (Bruselas 1949); J. A. Schumpeter, *Capitalisme, Socialisme et Démocratie*, tr. fr. (París 1954); G. D. H. Cole, *Historia del pensamiento socialista*, 7 vols. (México 1958); E. Mossé, *Marx et les problèmes de la croissance dans une économie capitaliste* (París 1956); G. Myrdal, *Grundlagen des Historismus in der deutschen Nationalökonomie* (Stuttgart 1955); J. Strachey, *Naturaleza de la crisis* (México 1930), P. M. Sweezy, *Teoría del desarrollo capitalista* (México 1942); H. Klages, *Technischer Humanismus. Philosophie und Soziologie der Arbeit bei K. Marx* (Stuttgart 1964); B. Prados Arrarte, *Síntesis y crítica de «El capital», de Marx. Intr. a «El capital»* (Madrid 1970); I. M. Bochenski, *El materialismo dialéctico*. Trad. esp. (Madrid 1958); G. A. Wetter, *El materialismo dialéctico*. Trad. esp. (Madrid 1963); G. Wetter-W. Leonard, *La ideología soviética*. Trad. esp. (Barcelona 1963); R. N. Hunt, *The Theory and Practice of Communismus* (Londres 1951); H. Ogiermann, *Materialistische Dialektik* (Munich-Colonia 1958); J. de Vries, *Erkenntnistheorie des dialektischen Materialismus* (Munich 1958); V. Adorats, *Dialectical Materialism* (Londres 1934); H. Chambre, *De K. Marx a Mao-Tse-Tung* (París 1959); L. Silipo, *Il materialismo dialettico e storico* (Padua 1962); J. H. Jackson, *Proudhon and European Socialism* (Nueva York 1962); G. Wetter, *Intr. a Fondamenti della filosofia marxista*. Trad. it. (Milán 1965); Z. Barbu, *Le développement de la pensée dialectique* (París 1947); E. Conze, *Dialectical Materialism* (Londres 1936); M. Trumer, *Le matérialisme historique chez K. Marx et F. Engels* (París 1934); K. Federn, *Materialist Conception of History* (Londres 1939); J. Stern, *Der historische Materialismus* (Munich 1894); M. Bober, *K. Marx Interpretation of History* (Cambridge 1927); R. Gambra Ciudad, *La interpretación materialista de la Historia* (Madrid 1946); N. Bukharim, *Historial Materialism* (Nueva York 1925); K. Kautsky, *Ethics and the materialist Conception of History* (Chicago 1907); M. Prenant, *Biology and Marxism* (Nueva York 1939); L. Woltmann, *Der historische Materialismus* (Dusseldorf 1900); E. Böse, *Materialische Geschichtsauffassung* (Hamburgo 1948); F. Mehring, *Uber den historischen Materialismus* (Berlín 1952); M. Conforth, *Historical Materialism* II (Londres 1953); M. N. Kornejew, *Der historische Materialismus* (Berlín 1955); N. Badaloni, *Marxismo come storicismo* (Milán 1962); P. Kägi, *Genesis des historische Materialismus K. Marx und die Dynamik der Gesellschaft* (Viena-Zurich 1965); H. See, *The Economic Interpretation of History* (Nueva York 1929); G. Sorel, *La Ruine du Monde: conception materialiste de l'histoire* (París 1933).

[1] *Manifiesto comunista* (p.30-31): «Al esbozar las fases más generales del desarrollo del proletariado, hemos seguido el curso de la guerra civil, más o menos oculta, que se desarrolla en el seno de la sociedad existente, hasta el momento en que se transforma en una revolución abierta, y el proletariado, derrocando por la violencia a la burguesía, implanta su dominación... El progreso de la industria, del [illegible] burguesía, incapaz de oponérsele, es agente

sobre la que se fundamentaban las demás, no puede resolverse con el retorno a cualquiera de las formas de la sociedad pasada, ni con la conservación del modo de existencia de la sociedad burguesa presente ni, en general, al nivel de la realidad social en sentido estricto. Los grupos sociales se oponen con motivo de las situaciones de la vida económica o en «las relaciones de producción». Las raíces de la misma se encuentran en la alienación económica.

PROCESO DE LA ECONOMÍA CAPITALISTA. DOCTRINA DE «EL CAPITAL»

La polarización de la humanidad en *dos clases* radicalmente hostiles, burguesía y proletariado, no es más que el reflejo de un hecho económico único, el modo de la producción que tiende a oponer a los hombres y a dividirlos en dos grupos sociales opuestos. Era también la causa de la escisión alienante en el plano de la vida social y de las demás alienaciones ideológicas. Esta alienación económica es lo que sobre todo hay que criticar. Es la tarea a la que Marx ha dedicado la parte última de su vida.

Los diversos socialismos que han precedido al marxismo, así como el liberalismo burgués, se vanagloriaban de suprimir la lucha de clases y de restablecer la unidad de la sociedad dividida. Estos socialismos utópicos ayudan inconscientemente a las clases opuestas al proletariado. Al servir a una de las clases que dominan a la sociedad, no pueden conducir a la supresión de las clases ni aportan la reconciliación deseada. La ilusión se mantiene mientras que el proletariado no ha cobrado conciencia de su situación. En cuanto aparece el movimiento obrero en su verdadera naturaleza revolucionaria, los antiguos socialismos se hacen defensores de las capas sociales elevadas y traicionan su propia causa.

Frente a esos «falsos socialismos» y la insuficiencia de sus intentos de conciliación política, así como la de las conciliaciones «ideales», religiosa o filosófica, Marx presenta su *socialismo científico*, cuyo éxito señalará el fin de la alienación social, con el advenimiento de una sociedad sin clases. Este socialismo pretende establecerlo sobre la base de una ciencia, de un saber riguroso, que descansa no sobre una concepción *ideal*

involuntario, sustituye el aislamiento de los obreros, resultante de la competencia, por su unión revolucionaria mediante la asociación. Así, el desarrollo de la gran industria socava bajo los pies de la burguesía las bases sobre las que ésta produce y se apropia lo producido. La burguesía produce, ante todo, sus propios sepultureros. Su *hundimiento y la victoria del proletariado son igualmente inevitables*».

del hombre como aquéllos, sino sobre la realidad humana en su conjunto, especialmente sobre el fundamento de la vida social que aparece en las condiciones económicas de la vida humana. Este socialismo científico es el único que podrá ofrecer el medio de salvar al hombre, hasta ahora perdido y alienado en universos ilusorios de todo género.

La época en que Marx preparaba y redactaba *El capital* explica bien los términos en que se ha planteado el problema y el que haya buscado, finalmente, en la realidad económica, el fondo del mismo. Muchas de las páginas de la obra no son sino reflejo directo de la situación de miseria y depauperación creciente en Inglaterra, la nación que avanzaba en el proceso de industrialización a mediados del siglo XIX. Pocas veces se ha dado en la historia con tal fuerza la situación denunciada por Marx y Engels: el fenómeno de una rápida y formidable acumulación de capitales, cuyos propietarios multiplicaban las manufacturas, unido a una miseria obrera cuyas descripciones causan todavía pavor. No se había introducido aún ninguna legislación social y la opresión explotadora de los patronos sobre las masas obreras, con jornadas extenuantes de trabajo de once y doce horas, con millares de niños de hasta menos de once años encerrados en talleres polvorientos, con chamizos asquerosos de vivienda y el atroz porcentaje de morbidez y mortandad, había llegado a su punto culminante. Esta situación extrema de prosperidad capitalista y de miseria obrera impulsó sin duda a Marx a ver en la explotación capitalista, que aliena el trabajo y al trabajador, el origen de todas las alienaciones humanas.

El trabajo alienado.—Antes de sus análisis económicos de *El capital* sobre el proceso de la producción y leyes de acumulación capitalista, Marx había acabado la famosa descripción del trabajo alienado, raíz de toda la alienación económica, en uno de los fragmentos de los *Manuscritos de 1844*. El profundo estudio, que delata aún la influencia de Feuerbach y presenta la base ideológica de su teoría económica, está redactado sobre una reiteración constante de los términos «trabajo enajenado» (*entfremdete Arbeit*) y «alienación» (*Entäusserung*) con sus derivados, que van a desaparecer en *El capital*.

La descripción, que se hace según el esquema hegeliano del amo-esclavo, supone que, desaparecidas las clases intermedias, en la sociedad se enfrentan sólo los dos modos de hombres representativos de las clases opuestas. «La sociedad entera viene a dividirse en dos clases: la de los *propietarios* y la de los *obreros* no-propietarios» [2]. Este trabajador desposeído, obligado a producir en la pro-

[2] *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844* (La Habana 1965) p.69.

piedad de otro, es el sujeto del trabajo alienado. Entonces Marx constata el hecho general de la alienación, de que el obrero trabajando en la propiedad ajena va perdiendo parte de su realidad, es enajenado de lo suyo, puesto que se empobrece cada vez más cuanto más riqueza produce. Hasta tal punto va perdiendo de sí, que es despojado de los objetos más necesarios para su vida [3]. Su trabajo aparece, pues, como un trabajo alienado.

Y Marx señala que se verifican *cuatro modos de clienación* del hombre en el trabajo realizado en tales condiciones de producción capitalista:

1) El primer modo es «con relación al *producto de su trabajo* como objeto *alienado*». Una vez que ha sido creado éste, se le escapa, el obrero es desposeído de él. «El producto del trabajo es el trabajo objetivado en un objeto, que se ha hecho material: es la *objetivación* del trabajo». Este proceso de objetivación caracteriza a todo trabajador. Pero en el sistema de propiedad capitalista, el obrero pierde su producto, como una cosa que no le pertenece, como objeto que se yergue frente a él y se le opone en cuanto sujeto [4]. Además, su producto se coloca frente a él «como potencia hostil», ya que, transformado en capital, pasa a ser el instrumento de explotación de su fuerza de trabajo; cuanto más crece el capital con el fruto de su trabajo, más se coloca frente al obrero en cuanto amo. Por consiguiente, no se da solamente la constitución de un producto en objeto, sino en objeto que aplasta al hombre y del que pasa a ser esclavo [5]. El trabajo, que crea, que produce cosas tan maravillosas, para el obrero produce, sin embargo, privación, pérdida de sí mismo [6]. Y no solamente le acarrea «pérdida del objeto, de su producto», sino también pérdida de los medios de vida que la naturaleza pone a su disposición para el propio sustento y que el capitalista se los apropia [7].

2) El segundo modo de alienación es *con relación al acto mismo de la producción*. «La enajenación se manifiesta no sólo en el resultado, sino en el *acto de la producción*, dentro de *la actividad*

[3] Ibid., p.71-72. «El obrero se hace más pobre mientras mayor riqueza produce, mientras más aumenta su producción en poderío y extensión. A tal extremo la realización del trabajo aparece como una pérdida de la realidad, que el obrero pierde hasta el punto de morir de hambre. A tal punto la objetivación aparece como pérdida del objeto, que el obrero es despojado de los objetos más necesarios no sólo para su vida, sino para su trabajo... A tal punto la apropiación del objeto aparece como *enajenación*, que mientras más objetos produce el obrero, menos puede poseer y más cae bajo el dominio de lo que produce: del capital».

[4] Ibid., p.71. Y continúa: «La realización del trabajo es su objetivación...; esta realización del trabajo aparece como una pérdida de realidad...; la objetivación como la pérdida del objeto y servidumbre del objeto; la apropiación como *enajenación*, como *alienación*».

[5] Ibid., p.72: «Lo mismo pasa en la religión. Mientras más pone en Dios, menos retiene el hombre para sí. El obrero pone su vida en el objeto; pero ahora su vida ya no le pertenece a él, sino al objeto. Por consiguiente, mientras mayor es su producto, menos es él mismo. La *alienación* del obrero en su producto significa no sólo que su trabajo se convierte en objeto, *existencia externa*, sino que existe *fuera de él*, independientemente, como algo *alienado* a él, y que se convierte en poder en sí mismo al enfrentarlo; significa que la vida que ha conferido en el objeto se le opone como algo *hostil y ajeno*.

[6] Ibid., p.73: «En verdad que el trabajo produce cosas maravillosas para los ricos; pero para los obreros produce privación. Produce palacios; mas para el obrero, tugurios. Produce belleza, mas para el obrero, deformidad».

[7] Ibid., p.73: «Mientras más se *apropia* el obrero del mundo exterior, de la naturaleza sensorial, más se priva a sí mismo de los medios de vida».

de producción misma». El obrero no está menos alienado en el acto de producir. Porque el producto condensa y materializa la actividad creadora; si este producto es ya alienación, «la producción misma debe ser una alienación activa»[8]. Tal alienación se manifiesta en la exterioridad de dicho trabajo para el obrero y en el carácter *forzado*, nada libre, del mismo. Este trabajo es exterior a él, no es *su* trabajo porque no le pertenece el producto; en él se enajena el hombre mismo, y por eso tiene un carácter penoso, de autosacrificio[9]. De ahí que sea «una actividad alienada» que produce una «pérdida de la propia individualidad», una «enajenación de sí», como antes había enajenado la cosa[10].

3) En tercer lugar, el trabajo alienado produce la enajenación del *ser esencial* del hombre, tanto respecto de la naturaleza como de la especie[11]. Aquí Marx habla en nebulosa lucubración, que sabe a Hegel y en parte a Feuerbach, para explicar cómo se le aliena o se le quita al hombre la naturaleza misma cuando se le arranca su producto. Para ello presenta una íntima compenetración, casi identidad, del hombre con la naturaleza. El hombre «se trata a sí mismo como un ser *universal*, como la especie real, viviente». La universalidad del hombre se manifiesta en cuanto incorpora a sí la naturaleza entera, primero como medio directo de vida, pues «debe permanecer en continuo intercambio con ella so pena de perecer». «La naturaleza es el cuerpo inorgánico del hombre»[12]. Además, por cuanto, mediante el trabajo, su actividad primaria es capaz de actuar sobre todas las fuerzas de la naturaleza, elaborarla y como reproducirla. Por su actividad vital, consciente y libre, adquiere así «el carácter total de la especie», es un

8 Ibid., p.73: «Así..., el obrero se convierte en esclavo de su objeto, primero, en que recibe un *objeto de trabajo*; y segundo, en que recibe *medios de subsistencia*. Por consiguiente, le permite existir, primero, como *obrero*; y segundo, como sujeto físico».

9 Ibid., p.74-75: «Lo que constituye la alienación del trabajo es, *primero*, el hecho de que el trabajo sea *exterior* al obrero, es decir, no pertenece a su ser esencial . Por tanto, el obrero solamente se siente fuera del trabajo, y en su trabajo se siente fuera de sí mismo. Se siente libre cuando no está trabajando, y cuando está trabajando no se siente libre. Por consiguiente, su labor no es voluntaria, sino coercitiva, es una labor *forzada*. El trabajo externo, el trabajo en el cual se enajena el hombre, es un trabajo de autosacrificio, de mortificación. Finalmente, aparece el carácter externo... en el hecho de que no es suyo, sino de otra persona; que no le pertenece, que él no se pertenece a sí mismo, sino a otro. Igual que, en la religión, la actividad espontánea de la imaginación, del cerebro y del corazón opera independientemente del individuo, es decir, opera en él como actividad *alienada*, diabólica o divina, del mismo modo la actividad del obrero no es una actividad espontánea. Pertenece a otro, es *la pérdida de su yo*».

10 Ibid., p.75-76: «*Segundo*, la relación del trabajo con el *acto de producción* dentro del proceso del *trabajo*. Esta es la relación del obrero con su propia actividad como actividad *alienada* que no le pertenece; es una actividad-sufrimiento, fuerza-debilidad, engendrar-castrando la *propia* energía física y mental, su vida personal. Aquí tenemos la *autoenajenación*, como antes vimos la *enajenación* de la cosa».

11 Ibid., p.79: «El trabajo enajenado transforma entonces: 3) El *ser esencial humano*, tanto la naturaleza como el haber espiritual de su especie, en algo *alienado*, en un *medio* para su *existencia individual*. *Enajena* del hombre su propio cuerpo, al igual que la naturaleza exterior y su esencia espiritual, el ser *humano*».

12 Ibid., p.76: «La vida de la especie, en el hombre y en los animales, consiste físicamente en el hecho de que el hombre (como el animal) vive de la naturaleza inorgánica, y mientras más se compara el hombre universal con el animal, más universal es la esfera de la naturaleza inorgánica en la cual vive. *La universalidad del hombre* se manifiesta en la práctica en la universalidad con que hace a toda la naturaleza su cuerpo *inorgánico*, en cuanto la naturaleza es 1) su medio directo de vida, y 2) el material, el objeto y el instrumento de su actividad vital. La naturaleza es el cuerpo inorgánico del hombre... Que la vida física y espiritual del hombre está unida a la naturaleza significa que la naturaleza está unida a sí misma, porque el hombre es parte de la naturaleza».

ser esencial. El trabajo enajenado trastrueca esta relación, enajena su propia actividad vital y, por ello, su ser esencial y la naturaleza, convirtiendo la vida de la especie en medio de la vida individual [13]. La naturaleza así no es más que el medio de existencia, como para el animal. El hombre ya no se realiza en ella de forma verdaderamente humana.

4) La última forma de enajenación es *la del hombre respecto del otro hombre*. Por el trabajo alienante queda así enajenado respecto del producto, de su actividad vital, de su ser esencial y la naturaleza y, por fin, del otro. «Si el producto del trabajo no pertenece al obrero, si lo enfrenta como un poder extraño..., es porque *pertenece a otro hombre que no es el obrero*» [14]. El trabajo en la producción capitalista produce, pues, la división de la humanidad en dos clases de hombres. El propietario, el otro hombre que se enfrenta al trabajador, no puede menos de sufrir también una alienación semejante a la del obrero, pero de modo inverso [15].

La oposición de las dos clases sociales es producida en última instancia por el trabajo alienado. Y es que las relaciones entre los hombres pasan a través de los productos del trabajo, objetivando a la persona de cada uno de ellos. Si el producto del trabajo se opone al obrero como objeto extraño, hostil, es más bien que el dueño de este producto, el capitalista, se le enfrenta como potencia hostil y le somete a su esclavitud a través de la actividad alienada [16].

La consecuencia última que extrae Marx de este análisis tan radicalizado, operado en términos de dialéctica hegeliana, del trabajo alienado bajo todos sus aspectos, es que la *propiedad privada* constituye el resultado necesario, a la vez que la fuente y origen de toda la alienación del hombre en la vida del trabajo [17]. *El comunismo* aparece, bajo todos los aspectos, como la *meta final* del sistema marxista.

Sentido y estructura de «El capital».—En el análisis anterior aparecía en toda su crudeza la alienación existente en el fondo mismo de la vida económica de la sociedad burguesa, es decir, en el proceso de la producción por el trabajo. Se trata ahora de descubrir, desde los principios de la ciencia económica y sus leyes, la explicación esencial de este fenómeno que provoca la división fun-

[13] Ibid., p.77: «Al enajenar el hombre: 1) la naturaleza, y 2) al hombre mismo, su actividad vital, *el trabajo enajenado enajena la esencia del hombre*. Convierte *la vida de la especie* en un medio de la vida individual. Primero *enajena* la vida de la especie y la vida individual, y después hace de la vida individual... el propósito de la vida de la especie, lo mismo en su forma abstracta y enajenada».

[14] Ibid., p.81

[15] Ibid., p.86: «Todo lo que en el obrero aparece como actividad de *alienación*, de *enajenación*, aparece en el no-trabajador como estado de *alienación*».

[16] Ibid., p.81-82: «Ni los dioses ni la naturaleza, sino el hombre mismo puede ser este poder ajeno por encima del hombre... La relación del hombre consigo mismo sólo se hace *objetiva* y *real* para él a través de su relación con otro hombre. Así, su posición ante éste (el objeto) es tal que alguien más es el dueño de este objeto, alguien extraño, poderoso, hostil e independiente de él... Toda autoenajenación de sí y de la naturaleza aparece en relación en la cual se coloca a sí y la naturaleza ante hombres distintos y diferenciados de él».

[17] Ibid., p.83: «La *propiedad privada* resulta del análisis del concepto de *trabajo alienado*, es decir, de *hombre alienado*, de trabajo enajenado, de vida enajenada, de hombre enajenado».

damental de los hombres en explotadores y explotados, es decir, la *explotación capitalista* con su proceso histórico de acumulación de capitales y depauperación creciente, y las crisis que, finalmente, acarrean la destrucción del sistema capitalista; sobre cuyas ruinas habrá de instaurarse la nueva sociedad comunista con su inversión radical de las relaciones de producción y consiguiente supresión de la alienación económica, fundamento de alienación humana y de todas las ilusiones ideológicas.

Esto es lo que intenta desarrollar Marx en *El capital*, que estructura el fondo de su materialismo histórico. En ella ha volcado los resultados de sus largos años de estudios preparatorios en las doctrinas de la ciencia económica de entonces. Adam Smith y Ricardo, los fundadores de la economía política clásica, son sus principales fuentes doctrinales. También conoce y examina las diversas escuelas y tendencias, los fisiócratas franceses y librecambistas ingleses, *los principios de economía política* de Stuart Mill y otros autores secundarios. Si bien Marx se basa en las formulaciones de estos economistas, su posición frente a ellos no es de aceptación de sus principios, que encubrían, bajo la expresión de leyes de un orden natural económico, el desequilibrio fundamental de la explotación capitalista del trabajo ajeno. Para concluir que el acto de producción es un acto de explotación que divide al hombre consigo mismo y para con los demás hombres, era necesario denunciar el vicio radical subyacente en las leyes armoniosas de la ciencia de los economistas liberales. Su actitud frente a ellos es, por lo tanto, crítica. Por eso *El capital* lleva como subtítulo *Crítica de la economía política.*

La crítica marxista de la ciencia económica no es, sin embargo, directa. Marx intenta explicar que es una ciencia relativa a una estructura o sistema económico dados, a un estadio histórico del desarrollo de las sociedades; y que los economistas no ven más que la superficie de los fenómenos, o el estado actual de las relaciones económicas. A ellos va a oponerles lo que él descubre en la realidad profunda, o detrás del velo de la economía monetaria: Que el mismo sistema capitalista contiene en su seno leyes *inmanentes* de evolución que le llevan a su ruina y su transformación.

De acuerdo con esto, Marx divide *El capital* en tres libros, cuyos títulos parecen indicar las subdivisiones de un manual de economía, pero cuyo contenido quiere enfrentarse a la doctrina de los economistas. El primer libro, «Proceso *(Prozess)* o desarrollo de la producción del capital», es la parte fundamental, la única que él publicó, y contiene las enseñanzas más importantes. Quiere demostrar lo que ocurre en *el fondo* de la producción capitalista y que cae casi del todo fuera de las investigaciones de los economistas. Esta realidad básica es la explotación del obrero, como resultado de la compra de su fuerza de trabajo, tratado como una mercancía, y de la deducción de la *plusvalía* engendrada por el trabajo. Esta extracción de plusvalía permite la acumulación del

capital. En contraposición, la situación proletaria se confunde con una pauperización y una superpoblación obrera crecientes.

El libro segundo, «El proceso de circulación del capital», concierne a la segunda fase del circuito económico, que es la circulación del capital, no como reparto o distribución del producto a estilo de los manuales, sino como fenómeno de circulación de las mercancías y del capital-moneda. Es la parte más crítica, que tiende a denunciar la ilusión monetaria de los economistas, los cuales, haciendo abstracción de las realidades básicas, no consideran el capital sino como dinero productor de una misteriosa plusvalía. No consideran de dónde procede esa plusvalía ni cuál es la naturaleza y origen de ese capital-dinero, por lo que no se daban cuenta de su relación con los fenómenos de producción.

El libro tercero, «Proceso de conjunto de la producción capitalista», estudia la unidad del circuito económico, o de producción y circulación, con frecuentes repeticiones de las ideas anteriores, expuestas desde otra perspectiva. Pretende demostrar cómo actúan los fenómenos profundos sobre los fenómenos de superficie o monetarios y engendran un desarrollo que es el destino histórico y la ruina del sistema capitalista. Gran parte del mismo está dedicado a la descripción de esta dinámica inmanente del sistema capitalista, estableciendo las leyes que llevan a la crisis general del capitalismo. Así continúa la crítica de la segunda ilusión de los capitalistas, incapaces de comprender el modo de producción y de la actividad económica actual más que como una realidad inmutable, ligada a la naturaleza humana.

Pero observemos, con nuestro economista Prados Arrarte, que «*El capital* es fundamentalmente una obra de técnica económica, cuya lectura y comprensión requiere la preparación profesional de un economista. Desde su aparición, los economistas publicaron análisis y refutaciones de sus ideas que hubieran dado al traste con cualquier otra doctrina económica aún mejor fundada. Y, sin embargo, *El capital* ha sido invulnerable y aquellas críticas no han afectado lo más mínimo a su capacidad de convicción sobre sus *lectores de pocas páginas*». Es que, advertía, a pesar de su enorme influencia sobre la humanidad, quizá la mayor después de la Biblia, y de que sus sentencias se han meditado diariamente por infinidad de personas, «apenas se ha leído en su integridad, y es probable que pocos de los que han tenido la paciencia de recorrer hasta el final páginas de tan difícil lectura hayan comprendido con exactitud las proposiciones que en ellas se encuentran». Por ello sostiene que la profunda convicción que inspira sobre sus «lectores de pocas páginas» no depende de su valor argumentativo, sino de la tremenda fuerza con que se impone su ideal liberador, a modo de una religión. Hay en la ciencia económica marxista, en realidad, una filosofía del hombre, una metafísica del sujeto y, mejor, una «metaeconomía» del capital y el valor. Por la breve crítica a que le somete Prados Arrarte, apoyado en Schumpeter y otros economistas, aparece que esta «metaeconomía» estilizada y abstracta de Marx no responde a la complejidad de la

realidad económica, que está desplazada y superada en el mundo moderno, que sus leyes de la depauperación y disminución continua de los salarios se oponen a los hechos actuales, que sus previsiones y «profecías» no se han cumplido y que del edificio montado en *El capital* no queda hoy en pie sino las líneas generales de la *evolución dinámica* del capitalismo, y eso por motivos ajenos a la ciencia económica presente. La razón de ello es que «una metaeconomía no puede ser combatida sino con otra filosofía de signo contrario, pero nunca con argumentos de tipo lógico formal, ni aun con pruebas de que los hechos que se exponen son contrarios a la realidad de la vida. En ello reside la fuerza de Marx» [18].

En consecuencia de ello, está fuera de nuestro alcance y propósito exponer el contenido de *El capital*. Nos limitamos a una indicación de su doctrina fundamental.

Teoría de la plusvalía y génesis del capitalismo.—A su teoría de la plusvalía (o «plus valor») llega Marx mediante el análisis introductorio de la mercancía, el valor y el dinero. Son los hechos característicos de la vida económica.

La *mercancía*, expresión de los bienes o «forma elemental de riqueza» es «un objeto externo, una cosa que, mediante sus propiedades, satisface necesidades humanas de cualquier especie» [19]. Su evaluación en el mercado hace surgir en seguida la dualidad de *valor de uso* y *valor de cambio*. «La utilidad de una cosa hace de ella su valor». Es el *valor de uso*, ligado a las cualidades de cada cosa, y correspondiente a la utilidad específica de la misma para satisfacer las necesidades del hombre. Pero no se habla de mercancías sino cuando entran en relación entre sí por medio del intercambio. Entonces los distintos bienes se comunican a través de un valor homogéneo que sirve de intermediario y del que cada uno representa una cantidad determinable. Esta cantidad de un elemento homogéneo a todas las mercancías es el *valor de cambio* [20]. Se trata de una *relación*, una «abstracción del valor de uso» de las cosas, porque abstrae de las cualidades o utilidades específicas de las mismas, y que, a diferencia de su valor interno, es variable según las contingencias del mercado.

Hasta ahora eran nociones comunes. Pero Marx introduce aquí su teoría del valor-trabajo, que ya habían apuntado A. Smith y Ricardo. «Dejando a un lado el valor de uso de las mercancías, sólo les queda una cualidad, la de ser *productos del trabajo*». Todas las propiedades útiles de los distintos objetos producidos quedan compendiadas en este elemento común; y desaparecen también las distintas formas de trabajos. «Ya no queda más que el carácter común de estos trabajos; todos se reducen al mismo trabajo humano, a un

[18] J. PRADOS ARRARTE, *Prólogo-Introducción a «El capital»*, trad. de VARIOS COLABORADORES (Madrid 1970) p.XXVII.XXX.

[19] *El capital*, c.1.º, trad. cit, p.39.

[20] Ibid., p.40: «El valor de cambio se presenta en primer lugar como la *relación cuantitativa*, la proporción en que valores de uso de una clase se cambian por valores de uso de otra, relación que varía constantemente con el tiempo y el lugar. Así, pues, el valor de cambio parece algo arbitrario y puramente relativo».

gasto de fuerza humana de trabajo». Lo único que subsiste de común en el valor de los distintos objetos producidos es «la fuerza de trabajo humano en ellos acumulado». Por consiguiente, «un valor de uso en un artículo cualquiera *no tiene más valor que el del trabajo humano materializado en él*»[21].

El valor de una mercancía es, por lo tanto, identificado con la «cantidad de trabajo, o el tiempo de trabajo necesario para su producción en una sociedad dada». Las mercancías que contienen cantidades de trabajo iguales tienen el mismo valor[22]. Esta cantidad se mide por el tiempo de trabajo empleado normalmente para la creación de una mercancía, dada la técnica del momento. Se trata del *trabajo social medio*, una especie de media de la productividad de los trabajos efectuados en una sociedad. Y, además, un trabajo *socialmente necesario*, porque un trabajo que no tiene valor de uso para los demás no tiene valor de mercancía, un valor de cambio. Dos productos se cambian a la par cuando contienen el mismo número de horas de productividad social media. Naturalmente, hay mercancías de calidad muy diferente, a las cuales corresponden trabajos de cualificación muy diversa. Marx admite entonces una unidad abstracta de trabajo, el *trabajo simple*, al cual se reducen los trabajos y por el cual se miden. Un trabajo cualificado de una u otra manera sería un múltiplo del trabajo simple[23].

Marx habla luego extensamente de «la forma particular de valor, que es el *dinero*». Constituye la expresión universal del valor de las mercancías, en cuanto que todas son intercambiables por dinero. En este sentido, el dinero es una mercancía y signo o manifestación de todos los valores de cambio[24]. En las relaciones de circulación monetaria capitalista se ha querido hipostasiar «la forma dinero», dándole un carácter misterioso, como una especie de potencia superior de las cosas. En este contexto habla Marx del «fetichismo» del dinero, como un ídolo semejante a los productos fantásticos de la religión[25]. Se ha elevado el dinero, el signo monetario, al rango de valor universal, como equivalente a todas las mercancías,

[21] Ibid., p.42: «Por consiguiente, aquello que les es común y que se manifiesta en la relación de cambio o en el valor de uso de las mercancías es su valor; y un valor de uso o un artículo cualquiera no tiene más valor que el del trabajo humano materializado en él. ¿Cómo medir ahora la magnitud de su valor? Por el *quantum* de la sustancia *creadora de valor*, es decir, por el trabajo que contiene. La medida de la cantidad de trabajo es el tiempo de su duración y, a su vez, el tiempo de trabajo se mide en partes como la hora, el día, etc.»

[22] Ibid., p.43: «Por tanto, lo que determina la cantidad de valor de un artículo es solamente el *quantum* de trabajo, es decir, el tiempo de trabajo necesario para su producción en una sociedad dada. Las mercancías que contienen cantidades de trabajo iguales, o pueden ser producidas en el mismo tiempo, tienen, por ello, el mismo valor».

[23] Ibid., p.48: «Por muy complejo que sea el trabajo que ha producido una mercancía, su valor se reduce en una proporción cualquiera al producto de un *trabajo simple*, del cual no representa, por tanto, más que una cantidad determinada. Las diversas proporciones en que diferentes especies de trabajo quedan reducidas al trabajo simple como unidad de medida, se establecen en la sociedad sin saberlo los productores, que las consideran convenios tradicionales». Ibid.: «El trabajo complejo no es más que un trabajo simple potenciado, o mejor, multiplicado».

[24] Ibid., p.51. Cf. p.92-3: «Vemos que la forma dinero o moneda no es más que el reflejo de las relaciones de valor de toda clase de mercancías en una sola especie de mercancías. El proceso de cambio da a la mercancía que transforma en dinero no su valor, sino sólo la forma específica de valor». Ibid., p.73: «La forma simple de la mercancía es, por consiguiente, el germen de la forma dinero».

[25] Ibid., p.74-75.81.

hasta dotarlo de una virtud maravillosa, de un carácter místico. Incluso los mercantilistas han querido ver en la circulación continua de las mercancías por el intercambio del dinero el origen de la formación del capital, según la fórmula: D — M — D', en que, a través de los intercambios de mercancías (M), se compra dinero para venderlo más caro (D'), obteniendo así una plusvalía [26]. Tal sería la fórmula del acto económico del capitalista, a quien sólo le interesa el incremento de su dinero, a diferencia del intercambio simple de la economía mercantil, que persigue el solo cambio de mercancías a través del dinero (M—D—M).

Pero el dinero no tiene valor *en sí*, sino es mero equivalente universal de las mercancías; ni tiene, por tanto, virtud reproductora de más valor, a no ser en la ilusión capitalista, que tiende a separar el valor de cambio del valor de uso, lo que acontece cuando el valor ha tomado la forma elaborada de dinero. Para explicar la génesis del capital, cuyo elemento esencial es el incremento perpetuo de valor, es decir, la *plusvalía*, es preciso encontrar, en medio de la circulación, una mercancía cuyo uso o consumo sea creador de un incremento de valor de intercambio. Esta mercancía dotada de tal virtud específica existe y es la *capacidad o fuerza de trabajo* [27].

La *plusvalía*, origen del capitalismo, nace, pues, según Marx, de la venta y explotación de la «fuerza del trabajo». Esta aparece como una *mercancía* en las condiciones bajo las que se ofrece en el mercado de la sociedad capitalista. Tales condiciones son las de un trabajador que pueda poner su fuerza de trabajo a disposición de un comprador, el poseedor del dinero o capitalista, por un cierto tiempo; y que, además, «no tenga ninguna otra mercancía que poner en venta más que su fuerza de trabajo», o sea que, desprovisto de materias y de todo instrumento de producción, «se vea obligado a ofrecer la sola mercancía del uso de su trabajo» [28].

La fuerza de trabajo, como toda mercancía, posee un valor. «¿Cómo se le determina? Por el tiempo necesario para su producción». Se trata de una fuerza vital, y el valor o coste de la misma equivaldrá al costo de su conservación y reproducción. Corresponde, pues, a los medios de subsistencia del trabajador (mínimo vital) y a los medios necesarios para la reproducción de la fuerza del

[26] Ibid., c.4 p.158: «El valor se presenta aquí como una sustancia automática, dotada de vida propia, que al cambiar incesantemente sus formas cambia también de magnitud y, como valor originario, da origen espontáneamente a un nuevo brote, una plusvalía, incrementándose por sí mismo. Parece que el valor ha adquirido la propiedad oculta de engendrar valor». Ibid., p.159: «El valor se convierte, pues, en valor progresivo, en dinero progresivo y pujante, y, por ende, en capital... D-D', dinero que incuba dinero, que echa cría... es la definición del capital en boca de sus primeros intérpretes, los mercantilistas».

[27] Ibid., c.6 p.173: «Para poder obtener valor de cambio del valor de uso de una mercancía sería preciso que el poseedor del dinero tuviera la suerte de descubrir en medio de la circulación, en el mercado mismo, una mercancía cuyo valor de uso tuviera la peculiar virtud de ser fuente de valor de cambio, de suerte que el hecho de consumirla sería realizar trabajo, crear valor. Y nuestro hombre encuentra... en el mercado una mercancía dotada de esta virtud: *se llama capacidad o fuerza de trabajo*».

[28] Ibid., p.174-5. Cf. p.175: «En primer lugar, el trabajador debe ser una persona libre que disponga libremente de su fuerza de trabajo como de su propia mercancía; en segundo lugar, no ha de tener ninguna otra mercancía que poner en venta; debe ser libre de todo, estar completamente desprovisto de las cosas necesarias para la realización de su capacidad de trabajo».

trabajo (crianza y educación de los hijos). Por lo tanto, a partir de un cierto número de horas de trabajo diario, la fuerza comprada por el capitalista produce más valor que el que hace falta para cubrir los gastos de subsistencia y de reproducción del trabajador. Según la famosa descripción de Marx, sólo se precisa *media jornada* de la labor diaria para amortizar esos gastos de producción. *La diferencia de valor* o del trabajo excedente contenido en la mercancía es la *plusvalía*, que el capitalista intentaba sonsacar al contratar la fuerza del trabajador «según las leyes eternas del cambio de mercancías» [29].

La *plusvalía* es, según Marx, el resorte y origen único del incremento constante de los capitales, es decir, de la acumulación del capital y formación del capitalismo. Consiste en ese excedente del valor de la mercancía sobre su costo de producción que el capitalista no ha pagado y que se apropia como un beneficio neto [30]. Este beneficio lo materializa en nuevo capital, que así va creciendo como «monstruo animado que se pone a trabajar como si tuviera el diablo en el cuerpo» [31].

No es necesario proseguir los complicados análisis de Marx, que sigue insistiendo en la progresión constante de los capitales desde su propio origen en la plusvalía. El sistema capitalista ha hallado otras muchas posibilidades para incrementar la plusvalía absoluta —producida por la simple prolongación de la jornada de trabajo— con otros modos de *plusvalía* relativa. Entre ellos figuran la utilización de maquinaria, porque, al originar desocupación, obliga a los obreros a trabajar jornada más larga; el aumento de la productividad del trabajo por la aplicación de nueva maquinaria; la organización racional del trabajo; la mayor intensidad del trabajo y la utilización de los obreros en equipo, pagándoles como si alquilaran su fuerza de trabajo individualmente, etc., que provienen de la mayor industrialización y la consiguiente *división social* del trabajo.

Pero todos ellos son a la vez nuevos modos de *explotación del trabajador*. Cualquier obtención de una plusvalía es ya explotación del obrero, que es desposeído, en las condiciones de la sociedad capitalista, de una parte del valor de su trabajo. Con el maquinismo

[29] Ibid., c.7 p.202. «El valor diario de la fuerza de trabajo es de tres chelines, ya que hace falta *media jornada de trabajo* para producir diariamente dicha fuerza, es decir, que los medios de subsistencia necesarios para el sostenimiento del obrero cuestan media jornada de trabajo... El que para mantener vivo al obrero durante veinticuatro horas baste con media jornada de trabajo no significa que no pueda trabajar una jornada entera. El valor que posee la fuerza de trabajo y el que dicha fuerza pueda crear son, pues, de diferente magnitud. *En esta diferencia de valor* es donde ha puesto los ojos el capitalista cuando compró la fuerza de trabajo. Pero lo que decidió el asunto fue la fuerza de utilidad específica de esta mercancía de ser fuente de valor, de más valor del que ella misma posee».

[30] Ibid., libro III c.2 tomo II p.416: «Para el capitalista, el costo de la mercancía sólo comprende la fracción de trabajo que ha pagado y que la mercancía materializa. El trabajo excedente contenido en la mercancía no le cuesta nada al capitalista. El beneficio del capitalista proviene de que tiene para vender algo que a él no le ha costado nada. La *plusvalía* o el beneficio consiste, precisamente, en este excedente del valor de la mercancía sobre su costo de producción, es decir, en el excedente de la cantidad total del trabajo contenido en la mercancía en proporción con la cantidad de trabajo retribuido».

[31] Ibid., libro I c.7 tomo I p.203: «Al transformar el dinero en mercancías que sirven de elementos materiales de un nuevo producto, incorporándoles después la fuerza de trabajo viva el capitalista, el valor, el trabajo pretérito... en capital, en valor pleno de valor, monstruo animado que se pone a trabajar como si tuviera el diablo en el cuerpo».

y la gran industria se entra en nueva fase de socialización del trabajo, pero también en nuevas formas de su explotación y de extorsión de plusvalía relativa. Los obreros pierden valor aunque produzcan más. La condición del obrero se va empeorando a medida que la potencia del capital aumenta mediante el desencadenamiento de las fuerzas del trabajo socializado. Sobreviene además el fenómeno de la *superpoblación relativa* como resultado del proceso indefinidamente acumulativo del capital y la disminución correspondiente de la demanda de trabajo, pues las máquinas sustituyen con ventaja la mano de obra en la manufactura. Así se establece «una correlación fatal entre *la acumulación del capital y la acumulación de la miseria*» [32]. Esta ley, que motiva una depauperación constante y la constitución de «un ejército de reserva industrial» con el paro obrero, contiene ya el germen de la subversión del régimen capitalista y muestra al vivo el hecho brutal de la alienación económica con la aparición de las dos clases antagónicas y su secuela obligada de la lucha de clases.

De este modo, la construcción de la teoría marxista del valor resulta ser ni más ni menos que una serie de variaciones sobre el tema general de que la clase trabajadora es *explotada*, porque una parte de su producto va a parar a la clase capitalista, que monopoliza los medios de producción [33].

Es de notar que Marx apeló a otras categorías para explicar el comienzo de la explotación capitalista. Esta supone el hecho inicial de un grupo de poseedores de los medios de producción, mientras que otros no poseían nada. Este hecho de la *acumulación originaria* lo explica por el imperio de la *violencia*, de la *fuerza bruta* que se impuso en la sociedad primitiva, sobre todo en el paso de la economía feudal a la economía capitalista. Todo ello fue obra «de la conquista, de la esclavitud, del robo a mano armada». Sobre todo a los campesinos les fueron arrebatadas por la violencia sus tierras por los potentados y primeros capitalistas, que los lanzaron así al mercado de trabajo asalariado [34]. La génesis de la sociedad capitalista ha debido, por lo tanto, fundarla Marx en este otro modo de explotación por la violencia, ajeno completamente a su dialéctica económica y en contradicción con su sistema.

Teoría de las crisis y de la destrucción del capitalismo.— Marx ha enseñado por fin que el sistema capitalista se irá debili-

[32] Ibid., libro I c.25 p.666ss. Cf. p.682: «Todos los métodos que ayudan a producir plusvalía favorecen también a la acumulación .. De esto se deduce que cualquiera que sea el nivel de los salarios, la condición del trabajador empeora, al acumularse el capital. La ley que mantiene equilibrados la superpoblación relativa con el nivel y la intensidad de la acumulación encadena al obrero como Prometeo a su roca. Esta ley establece una *correlación fatal entre la acumulación del capital* y *la acumulación de la miseria*. La acumulación de la pobreza, del sufrimiento, de la ignorancia, del tormento del trabajo... es el reverso de la acumulación capitalista».

[33] Cf. PAUL M. SWEEZY, *Teoría del desarrollo capitalista* (México 1942) p.88ss; G. D. H. COLE, *Historia del pensamiento socialista* II (México 1958) p.43ss; A. SCHUMPETER, *Capitalisme, socialisme et démocratie* (Paris 1954); J. ROBINSON, *Essays in Marxian Economics* (Londres 1942) p.43ss.

[34] *El capital* libro I c.26-29 p.755ss. Cf. p.756: «En los anales de la historia real ha sido siempre la conquista, la esclavitud, el robo a mano armada, el reino de la fuerza bruta quie-

tando gradualmente por la misma dinámica de su desarrollo interno, pues las leyes inmanentes de la producción capitalista provocan periódicas crisis hasta la disolución del capitalismo. Las mismas leyes que han engendrado la situación del proletariado explotado y la acumulación del capital son las que van a acarrear la ruina del capitalismo. El movimiento histórico que permitía la acumulación del capital acarreará su destrucción y suprimirá al proletariado.

Estas leyes pueden reducirse a tres: En el capital, es la ley de la *baja tendencia del porcentaje de beneficio;* en el trabajo, es *la ley de proletarización creciente*, y la tercera, el *ciclo inevitable de las crisis*, actuando al mismo tiempo sobre el capital y el trabajo, alcanza al total sistema capitalista.

La primera ley *de la tendencia a la baja de la cuota de beneficio* tiene su origen en que la producción no se realiza para satisfacción de las necesidades, sino para la obtención de una ganancia. Lo que importa al capitalista es la cantidad total del beneficio que obtiene, y no el tipo de éste. Trata, por tanto, de mejorar sus métodos de producción para conseguir mercancias a menor costo, con lo cual obtiene un beneficio adicional. Pero al hacerlo se ve obligado a aumentar la porción del capital constante respecto del capital variable (el que sirve para remunerar la fuerza de trabajo y origina la plusvalia), bajando en consecuencia la cuota de beneficio. El aumento de masa total de beneficio lo consigue disminuyendo el porcentaje del mismo.

La ley de proletarización constante se infiere también del movimiento general de la sociedad capitalista. Se deriva de la explotación creciente de la fuerza de trabajo de cada obrero y de la superpoblación relativa que de ahí resulta. Además, un número cada vez mayor de pequeños capitalistas, eliminados por la competencia, son rechazados hacia el proletariado, que de este modo crece sin cesar.

El *fenómeno de las crisis periódicas* proviene también de la misma dinámica del desarrollo capitalista. El sistema va impulsando hacia una acumulación cada vez mayor de capitales, pues el capitalista se ve obligado a incrementar hasta el máximo su capital para compensar la reducción de la tasa de beneficio. Pero la superabundancia de capital produce una superproducción unida a la subida de precios por la insuficiencia de materias primas. De otra parte se plantea la limitación del consumo de la masa de productores. Se produce demasiado en comparación con lo que los obreros pueden comprar con arreglo a los ingresos que perciben [35].

nes han triunfado. Realmente, los métodos de la acumulación primitiva serán todo lo que se quiera menos idílicos».

[35] *El capital* libro III c.13 tomo II p.605-26. Cf. p.617-8: «Por tanto, a medida que progresa el régimen de producción capitalista, un mismo desarrollo de la productividad social del trabajo se expresa, por un lado, por la tendencia a una disminución progresiva de la cuota de beneficio, y, por otro, en un aumento constante de la masa absoluta de la plusvalía o del beneficio que se apropian los capitalistas; en resumen, a la baja relativa del capital variable y del beneficio corresponde una alza absoluta, tanto de uno como del otro. Este doble efecto sólo se puede explicar por un incremento del capital total cuya progresión es más rápida que la de la baja de la cuota del beneficio». Ibid., libro III c.15 tomo II p.643: «Para la producción capitalista, esto es una ley que imponen las constantes perturbaciones de los métodos mismos de producción, la depreciación del capital existente que esas pertur-

Desproporcionalidad entre la superproducción y el subconsumo de las masas son, pues, las causas que provocan las crisis. Pues Marx ya anunciaba que «la tendencia general de la producción capitalista no es a elevar el nivel medio del salario, sino reducirlo» [36]. En todo ello ve «las contradicciones internas de la ley» de la evolución capitalista, que manifiestan el movimiento dialéctico de su dinamismo hacia la supresión de la alienación por la transformación del sistema. La tesis sería la superproducción creciente de capitalismo; la antítesis, los bajos ingresos—de subsistencia—, el subconsumo y miseria de los trabajadores; la síntesis serán las crisis, que deberán ganar en amplitud con el tiempo hasta dar fin a la estructura capitalista.

En el terreno de los hechos, Marx fluctuó sobre la aparición y naturaleza de estas crisis. Conoció y analizó las de 1827-1829, de 1846-1847, de 1854-1857, e incluso creyó que estas dos últimas iban a ser fatales. Mucho más incierto se mostró sobre la periodicidad fatal de las mismas, lo que suponía un determinismo mecanicista, por lo que más tarde se mostró más reservado. Creía verlas aparecer cada seis o siete años, cuando Engels las suponía con ciclo de quince a dieciocho años [37]. Igualmente incierto andaba respecto de la crisis general y última que debía traer la destrucción del capitalismo. La catástrofe, no obstante, la creía irremediable y hasta la «profetizaba» inminente, pues la opresión capitalista llegaría a tal magnitud y la contradicción interna a tal punto, que sería imposible seguir manteniéndose [38].

Mas no parece que pensara que el capitalismo sería destruido sin la intervención revolucionaria del proletariado explotado, como anunciaba en el *Manifiesto comunista* [39].

El sistema

Es sabido que Marx no ha escrito una obra sistemática de su concepción filosófica. Sus ideas fundamentales las ha expresado en los escritos de crítica de las otras ideologías o en el

baciones implican. Por tanto, es necesario que el mercado aumente sin cesar.. Pero cuanto más se desarrolla la fuerza productiva, más choca con la estrecha base sobre la que se fundan las relaciones del consumo. Dada esta base llena de contradicciones, no resulta contradictorio que un exceso de capital vaya unido a una superpoblación creciente».

[36] C. MARX, *Salario, precio y ganancia*, en *Obras escogidas* I p.434.

[37] C. MARX, *La cuestión del libre cambio*: MEGA, I 6 p.253; F. ENGELS, *Contribución a la historia de la Liga de los Comunistas*, en *Obras escogidas* II p.353: «En la próxima conmoción europea, que no tardará en producirse (pues el intervalo entre las revoluciones europeas—1815, 1830, 1848-52, 1870—es, en nuestro siglo, de quince a dieciocho años), será necesariamente, el primero en empuñar el timón (la democracia pequeño-burguesa)».

[38] *El capital*, libro I c.32 tomo I p.813: «A medida que disminuye el número de magnates del capital crecen la miseria, la opresión, la esclavitud, la explotación, pero también la resistencia de la clase obrera. Clase incesantemente creciente y cada vez más disciplinada, unida y organizada por el mismo mecanismo de la producción capitalista. El monopolio del capital se transforma en una traba para el modo de producción que ha crecido con él. La socialización del trabajo y la centralización de sus medios materiales llegan a un punto en el que es imposible seguir manteniéndolos bajo su *envoltura capitalista. Esta envoltura estalla a pedazos. Ha sonado la hora de la propiedad capitalista. Los expropiadores son, a su vez, expropiados*».

[39] *Manifiesto comunista*, textos al fin del capítulo anterior.

afanoso desarrollar de sus conceptos sociales y económicos revolucionarios, como hemos visto. Su pensamiento anda, pues, disperso por sus numerosos escritos polémicos y hasta en sus cartas.

Además, el sistema marxista no ha sido elaborado completo por Marx mismo. La síntesis y desarrollo total se debe a Lenin, Stalin y los teóricos comunistas. Y éstos se apoyan, para algunos temas fundamentales, más en los textos de Engels, siempre más claros y explícitos. Y lo que se expone comúnmente como sistema marxista, es este pensamiento desarrollado y completado. Por eso es más difícil esbozar ahora, por la vía expositiva, una síntesis sumaria de las doctrinas fundamentales del propio Marx con las solas aclaraciones y complementos de Engels.

La dialéctica.—Habrá que comenzar por este apelativo general y como forma del sistema. No cabe duda que la dialéctica está en el centro de su pensamiento, en el que pretende constituir Marx el fundamento de la realidad, del saber y del deber o de la ética, aunque nunca se ocupó de dar un concepto explícito.

El término «dialéctica» recibió en la filosofía significados varios. Tiene su origen en la primera filosofía griega, sobre todo en Sócrates, en quien designa el arte del «diálogo», de discurrir con otros y, por extensión, el arte de discutir. La dialéctica en Platón recibe, a la vez, un contenido metafísico. En Aristóteles tiene ya el sentido de «lógica», la lógica de lo probable, que se convierte, en la escolástica y, más aún, en el Renacimiento, en la lógica general. Ambos significados eran convergentes y venían a parar a lo mismo. Se referían al arte de la disputa, ya para caracterizar el arte mismo, ya como sinónimo de las leyes del pensamiento que se han de observar en la práctica del arte. En ambos casos se anuncia el procedimiento de afirmar y contraafirmar sobre lo mismo entre dos contendientes; la dialéctica, con el contraste de las dos opiniones contradictorias, debe llevar, por la superación de los dos puntos de vista opuestos, a una comprensión de la verdad.

Es claro que la dialéctica marxista deriva de la de Hegel, vaciada de su contenido idealista. Hegel define la dialéctica como «la naturaleza del pensamiento mismo»; y puesto que en él las leyes del pensamiento y las del ser coinciden, la dialéctica es también «la única verdadera naturaleza de las determinaciones inteligibles, de las cosas y de lo finito»[40]. De la noción antigua de dialéctica como oposición y lucha de contradictorios pasa a aplicarla a su mundo idealista de la idea o autoconciencia en continua evolución. La dialéctica definiría el desarrollo de esa idea absoluta a través de los tres

[40] *Enciklopedia* § 43.81.

momentos del devenir dialéctico. Porque el primer estadio del movimiento dialéctico, la tesis o posición, contiene ya su opuesto, la antítesis o negación, como principio dinámico que le mueve a su desarrollo en una nueva determinación superadora, la síntesis. Luego en la evolución de la idea, que se revela en la naturaleza y en la historia, acontece «la alienación» de la misma idea, que se enajena en la naturaleza y avanza y se desarrolla en una serie indefinida de momentos triádicos, de tesis, alienaciones y supresión de las alienaciones hasta que retorna a la plena conciencia de sí o el saber absoluto en el hombre. Este movimiento inmanente de la idea es un producto necesario de la contradicción interna. La idea, por su misma índole, se compone de elementos contradictorios, la contradicción produce el movimiento o progreso, y la idea se desarrolla por negación; es decir, el carácter contradictorio de la idea produce un movimiento de retorno de la idea hacia sí misma, pero en un nivel cada vez más alto [41].

Marx se formó en esta filosofía dialéctica y la asumió como modo de pensar. Sus escritos, sobre todo los de la primera época, están penetrados de la dialéctica. En todas las relaciones del hombre, en la naturaleza, en la sociedad, en la religión y, más aún, en el trabajo y la economía, encuentra contradicciones, alienaciones, tensiones y luchas internas que es preciso reducir o superar. En *El capital* elabora toda la economía política según el esquema dialéctico. La dialéctica está presente de un modo implícito en todos sus análisis sobre la vida del trabajo y la vida entera del hombre. Los términos de tesis, antítesis y síntesis, en él ausentes, son sustituidos por los de afirmación o positividad, negación o enajenación y «negación de la negación» o supresión *(Aufheben)* de esa alienación. La dialéctica de Hegel es en realidad dialéctica de la negatividad o de la contradicción.

De un modo explícito, su nueva forma de *dialéctica materialista* va tomando cuerpo en la crítica que hace de la filosofía y dialéctica hegelianas en el fragmento antes mencionado de los *Manuscritos.* Marx se asombra de que los críticos posthegelianos no han comprendido que el problema de la dialéctica de Hegel, en medio de su apariencia meramente formal, es «en realidad una cuestión vital» [42]. El mismo Feuerbach, al criticar el idealismo estableciendo en su lugar el verdadero materialismo, no se ha percatado de la función primordial de la dialéctica ni ha sabido explicarla, reduciéndola de nuevo a simple movimiento abstracto del pensamiento. Su mérito está en haber «opuesto a la negación de la negación, que afirma

[41] ENGELS, *L. Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana,* en *Obras escogidas* II p.387: trae una descripción de la dialéctica de Hegel, para, en seguida, proponer la inversión del mismo.

[42] *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844* III p.151-2: «En el movimiento... prevalecía una actitud absolutamente no crítica hacia el método de criticar, junto a una completa falta de preocupación por la *aparentemente formal, pero en realidad vital cuestión:* ¿en qué situación estamos frente a la *dialéctica* hegeliana? Esta falta de preocupación por la relación de la moderna crítica con la filosofía hegeliana toda, y especialmente con la dialéctica, ha sido tan grande, que críticos como Strauss y B. Bauer siguen aún por completo dentro de los confines de la lógica hegeliana».

ser lo positivo absoluto, lo positivo que se afirma a sí mismo, lo positivo fundado en sí mismo». Es decir, ha opuesto a la conciencia o idea absoluta la realidad sensible del hombre y la naturaleza. Pero al criticar lo positivo absoluto o interpretación teológica de Hegel, incide en otro positivo que no conoce las negaciones, es decir, en la sustancia sensible del hombre [43]. Feuerbach se ve llevado, por ende, a proponer que el verdadero fundamento es la realidad sensible que se basta a sí misma, y que el verdadero método se apoya en la positividad de la certidumbre sensible [44]. Con lo cual ya no queda lugar para la dialéctica, esto es, para «la negación de la negación» como principio de un dinamismo infinito.

Por ello, a lo largo del fragmento se esfuerza Marx en mostrar, en el mismo estilo nebuloso, sibilino y casi incomprensible, que todas las alienaciones hegelianas no se dan más que en el pensamiento lógico, en la abstracción; que «toda la historia del proceso de alienación y todo el *proceso de la revocación de la alienación* no es, pues, otra cosa que la historia del pensamiento abstracto (es decir, absoluto), del pensamiento lógico especulativo» [45]. La negatividad descrita por Hegel como principio del movimiento dialéctico se reduce a *negatividad absoluta*, pura abstracción ajena a la acción real sensible, a la experiencia del ser sensible [46].

Sin embargo, Marx reconoce toda la importancia que Hegel concede a la dialéctica en sí, en cuanto principio de lo real y del saber. La grandeza de su filosofía está en haber establecido esta dialéctica de la negatividad como principio motor y creador del movimiento autoproductor del hombre y la naturaleza.

Por este camino de la crítica de Hegel ha llegado Marx a su concepción de la dialéctica materialista. La nueva dialéctica será una simple transposición de la dialéctica idealista a la realidad material. Para Hegel, la idea encerraba en si elementos contradictorios. Para Marx y Engels, la materia se compone de esos mismos elementos contradictorios. El carácter contradictorio de la idea producía la evolución hegeliana. Los elementos contrarios de la materia y las contradicciones inherentes a la vida interna, social y política

[43] Ibid., p.154-5: «Feuerbach explica la dialéctica hegeliana (y, por tanto, la justifica partiendo de lo positivo, de la certeza sensorial) del siguiente modo: Hegel parte de la enajenación de la sustancia (en la lógica, del infinito, lo universal abstracto) de la abstracción fija y absoluta; lo que significa, en términos populares, que parte de la religión y de la teología. En segundo lugar, anula el infinito y establece lo real, lo sensorial verdadero, finito, particular (filosofía: anulación de la religión y la teología). En tercer lugar, vuelve a anular lo positivo y establece la abstracción, el infinito. Restauración de la religión y la teología (lo trascendente, etc.), después de haberla negado».

[44] Ibid., p.155: «La posición de autoafirmación y autoconfirmación contenida en la negación de la negación es tomada como si todavía no estuviera segura de sí .. y que, por lo tanto, no es una posición que se justifica a sí misma; por consiguiente, está confrontada directa e inmediatamente por la posición autofundada de la certeza sensorial».

[45] Ibid., p.158. Véase lo dicho en el capítulo anterior sobre la crítica de Marx y las *tesis de Feuerbach* (notas 90-100).

[46] Ibid., p.176: «La eliminación de la alienación es, pues, asimismo, nada más que la anulación abstracta, vacía de esa abstracción vacía, la negación de la negación. La actividad rica, viviente, sensorial, concreta de la autoobjetivación se reduce, por tanto, a su simple abstracción, a *negatividad absoluta*, una abstracción que de nuevo se fija como tal... Porque la llamada negatividad no es sino la forma *abstracta*, vacía de ese acto vivo y real, su contenido puede ser en consecuencia simplemente formal, engendrado por la abstracción de todo contenido .., formas de pensamiento o *categorías lógicas* desprendidas del *espíritu real* y de la *naturaleza real*».

del hombre producen la dinámica evolutiva y revolucionaria marxista. Para Hegel, la idea era autosuficiente: su naturaleza contradictoria le dotaba de movimiento hacia el desarrollo total. Para Marx y Engels, la materia es autosuficiente; su composición de contrarios le proporciona un principio inmanente evolutivo, que le libera de recurrir a una causa externa.

En algunas ocasiones, al menos, Marx ha expresado claramente este concepto de su dialéctica que retiene la *formal* estructura de la de Hegel, pero que es su reverso en el contenido. Es en el prólogo a la segunda edición alemana de *El capital*, en respuesta a un crítico de la oscuridad de su método. Afirma que su método dialéctico es opuesto al de Hegel, porque es el de éste puesto sobre sus pies [47]. Esta inversión, explica en otra carta, supone la forma fundamental de toda dialéctica, pero desprovista de «la forma mística», o contenido idealista, y aplicada al proceso dinámico de la materia [48].

Marx llama a la dialéctica, como se ha visto, un «método». Pero en este método no se distingue el aspecto cognoscitivo del contenido, sino que lo incluye. Para el marxismo vale el principio de Hegel («todo lo racional es real y todo lo real es racional») en sentido inverso, en cuanto que el movimiento dialéctico de lo real determina la dialéctica del pensamiento. Por lo tanto, la dialéctica es, ante todo, una ontología, una explicación de la realidad; secundariamente es también una metodología, una doctrina de la ciencia y una lógica. Esta unión de la dialéctica objetiva (ontología) con la dialéctica subjetiva (conocimiento, método) se explicaba en el idealismo porque en él no hay diferencia entre la realidad y el pensamiento; en el materialismo dialéctico viene tal unión justificada por la teoría llamada del reflejo, según la cual el pensamiento es una copia del ser [49].

[47] *Prólogo* a la 2.ª edición alemana de *El capital*, en *Obras escogidas* I p.443: «Mi método dialéctico no sólo es en su base distinto del método de Hegel, sino que es directamente su reverso. Para Hegel, el proceso del pensamiento, al que él convierte incluso, bajo el nombre de idea, en sujeto con propia vida, es el demiurgo (creador) de lo real, y lo real su simple forma externa. *Para mí, por el contrario, lo ideal no es más que lo material traspuesto y traducido en la cabeza del hombre.* Yo he criticado el aspecto mixtificador de la dialéctica hegeliana hace cerca de treinta años... La mixtificación sufrida por la dialéctica en manos de Hegel no quita nada al hecho de que él haya sido el primero en exponer, en toda su amplitud y con toda conciencia, *las formas generales de su movimiento.* Es preciso ponerla sobre sus pies para descubrir el grano racional encubierto bajo la corteza mística».

[48] *Carta a Kugelmann,* de 3-3-1868, en *Ausgewählte Briefe* p.190: «Mi método de análisis no es el de Hegel, puesto que *yo soy materialista y Hegel es idealista. La dialéctica de Hegel es la forma fundamental de toda dialéctica,* pero solamente después de haberse despojado de su forma mística, y esto es precisamente lo que distingue a mi método».

[49] ENGELS, *L. Feuerbach y el fin de la filosofía clásica,* en *Obras escogidas* II p.387: «Esta inversión ideológica era la que había que eliminar. Nosotros retornamos a las posiciones materialistas y volvimos a ver en los conceptos de nuestro cerebro las imágenes de los objetos reales, en vez de considerar a éstos como imágenes de tal o cual fase del concepto absoluto. Con esto, la dialéctica quedaba reducida a *la ciencia de las leyes generales del movimiento, tanto del mundo exterior como del pensamiento humano;* dos series de leyes idénticas en cuanto a la esencia, pero distintas en cuanto a la expresión, en el sentido de que el cerebro humano puede aplicarlas conscientemente, mientras que en la naturaleza, y hasta hoy también, en gran parte, en la historia humana, estas leyes se abren paso de un modo inconsciente bajo la forma de una necesidad exterior, en medio de una serie infinita de aparentes casualidades. Pero, con esto, la propia dialéctica del concepto se convertía simplemente *en reflejo consciente del movimiento* dialéctico del mundo real, lo que equivale a poner la dialéctica hegeliana cabeza abajo, o mejor dicho, a invertir la dialéctica, que estaba cabeza abajo,

De ahí la *definición de la dialéctica* que los marxistas repiten tomada de los textos de Engels. Dialéctica es «la ciencia de las leyes más generales del movimiento y desarrollo de la naturaleza, de la historia y del pensamiento humano»[50]. Bien entendido que las leyes de la naturaleza y de la sociedad son determinantes de las leyes del pensar, que la dialéctica de la naturaleza es el movimiento primario que estructura el pensamiento dialéctico. Para el marxismo, por tanto, la unidad de la dialéctica y el materialismo encuentra su expresión en el hecho de que la dialéctica es materialista y el materialismo es dialéctico; ambas constituyen una doctrina filosófica íntegra que abarca las leyes más generales del desarrollo del mundo y del proceso del conocimiento.

El método dialéctico de que habla Marx representa, pues, la unidad del contenido y de la forma, la teoría del desarrollo del mundo objetivo y también el modo determinado de pensar que refleja este contenido. No hay, por tanto, disociación del saber y de lo real, de la teoría y de la praxis.

Ciencia dialéctica y lógica dialéctica.—Cabe, sin embargo, disociar la *dialéctica subjetiva* (como la llaman los marxistas) del contenido de la misma, o el materialismo dialéctico que después se considera. Este método dialéctico encierra una teoría del conocimiento y de la ciencia. Como no se puede separar el saber de lo real, tampoco se puede separar el método y la ciencia. No existe contenido científico alguno independiente de su tratamiento metódico, es decir, del ejercicio dialéctico de la inteligencia.

La dialéctica marxista incluye, pues, una ciencia que se presenta como un saber total de lo real que no conoce nada trascendente, ninguna cosa en sí o noúmeno, ajeno a la experiencia de la realidad sensible. Por lo mismo, se presenta como síntesis de todas las disciplinas científicas y como sustitutivo de la antigua metafísica. En el umbral de su filosofía dialéctica, Marx ha realizado la crítica de toda *verdad absoluta*: la crítica de las verdades religiosas eternas, la crítica de las ideologías consideradas como absolutas y trascendentales, la crítica de la propia economía política. Son otros tantos desafíos lanzados por la ciencia marxista a los dogmatismos de toda clase, a las metafísicas, a las ciencias sociales y aun naturales que admiten verdades inmutables.

La nueva ciencia marxista se presenta como un *saber dialéctico* que es un enriquecimiento evolutivo a través de las contradicciones por los sucesivos estadios de las ciencias. En cuanto se toma un contenido de saber por absoluto, se fija una categoría que era fluida por sí misma, se detiene el devenir del pensamiento y su progreso. Justamente en la *Miseria de la filosofía*, fustiga Marx

poniéndola de pie. Y cosa notable, esta dialéctica materialista, que era desde hacía varios años nuestro instrumento de trabajo y nuestra arma más afilada»... Véase también *Anti-Dühring*, trad. de W. Roces (Madrid 1932) p.11.

[50] Engels, *L. Feuerbach y el fin de la fil. clásica*, texto en nota 49; *Dialéctica de la naturaleza*, trad. W. Roces (México 1961) p.190. La dialéctica «concibe las cosas y sus imágenes conceptuales, esencialmente, en sus conexiones, en su concatenación, en su dinámica, en su proceso de génesis y de caducidad».

el error de Proudhon que había presentado la *propiedad*, la igualdad y otras categorías económicas como verdades de validez universal [51].

El fundamento de esta ciencia dialéctica ya lo había expuesto Marx en las *Tesis sobre Feuerbach*. La ciencia no es un conocimiento teórico, sino un saber *práctico*, esencialmente ordenado a la acción. Se basa no en categorías abstractas, sino en la actividad sensible humana, transformadora de la realidad (tesis 1.ª y 5.ª). La cuestión de la verdad objetiva no pertenece al campo de la teoría, sino que es una cuestión práctica. «Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad» (tesis 2.ª). No existen, pues, verdades teóricas como categorías inmutables, ya que dependen de la praxis humana, inmersa en las relaciones sociales en continuo proceso de transformación. La verdad es, por tanto, meramente relativa, determinada por sus efectos prácticos. La unión de la teoría y la práctica hace del conocimiento, como reflejo de esta praxis, un saber dialéctico, que cambia y se transforma según el movimiento de las realidades prácticas que son las relaciones sociales. La verdadera ciencia es un conocimiento crítico que siempre está en desarrollo, en devenir y que, por consiguiente, es dialéctica.

Por otra parte, Marx explicó la aparición de las llamadas verdades eternas, como simples reflejos de la alienación en la conciencia de los hombres. Esta alienación es, en última instancia, la económica, como insiste en el *Manifiesto comunista* [52].

La actividad humana sensible se expresa en un saber dialéctico que parte de la conciencia sensible, para volver a la conciencia sensible después de haberse enriquecido con las múltiples determinaciones aportadas por la presencia de contradicciones en la experiencia. Este saber dialéctico debe ser constantemente *crítico*, porque rechaza toda absolutización, porque a cada instante debe estar demostrando que lo que parecía verdadero no lo es de una manera absoluta. Ningún conocimiento puede así permanecer estático, sino en revisión continua de sus resultados.

El método dialéctico, en sentido formal, separado de su contenido, es, pues, en parte, un método analítico que procede por abs-

[51] *Miseria de la filosofía*, trad. de D. Negro Pavón (Madrid 1969) p.165: «Nosotros quisiéramos que las relaciones económicas, *consideradas como leyes inmutables, principios eternos, categorías ideales*, fuesen anteriores a los hombres activos y actuantes. Ya hemos visto que con todas estas eternidades inmutables e inmóviles no hay historia, a lo sumo existe la historia en la idea, es decir, la historia que se refleja en el movimiento dialéctico de la razón pura». Ibid., p.172: «Al decir que las relaciones de la producción burguesa son naturales, los economistas dan a entender que éstas constituyen las relaciones mediante las cuales se desarrollan las fuerzas productivas conforme a las leyes de la naturaleza. Así, pues, son ellas mismas leyes naturales independientes de la influencia del tiempo. Son leyes *eternas* que deben regir siempre la sociedad». Cf. p.154-5 y 178ss.

[52] *Manifiesto comunista*, en *Obras escogidas* I p.37: «No se necesita una gran perspicacia para comprender que con toda modificación sobrevenida en las condiciones de vida, en la existencia social, cambian también las ideas, las nociones y las concepciones; en una palabra, la conciencia del hombre. ¿Qué demuestra la historia de las ideas sino que la producción intelectual se transforma con la producción material? Las ideas dominantes en cualquier época no han sido más que las ideas de la clase dominante». Ibid., p.35: «Vuestras ideas son en sí mismas producto de las relaciones de producción y de propiedad burguesa, como vuestro derecho no es más que la voluntad de vuestra clase erigida en ley».

tracción, partiendo de lo concreto captado inmediatamente. Pero la abstracción y el análisis no son más que una etapa de la ciencia; ésta no progresa de hecho sino cuando rebasa cada elemento abstracto, cada esencia, recuperando progresivamente lo concreto total.

El método dialéctico va de lo concreto a lo abstracto, en dirección a lo concreto, pero siempre en el seno de lo concreto. No sale, pues, de la experiencia, porque la propia experiencia es dialéctica. Así se constituye un saber adecuado a la experiencia y dentro de los límites de la misma.

Más que una ciencia, la dialéctica es una *lógica* de lo real concreto, una *lógica dialéctica*. El marxismo acepta sin duda la lógica y casi reduce a ella la ciencia dialéctica [53]. Pero se trata no de la lógica formal en uso, sino de la que los marxistas llaman «lógica dialéctica», pues Marx no se ha expresado abiertamente sobre este punto. Esta lógica dialéctica es, según Engels, un grado analíticamente superior en el desenvolvimiento de la lógica formal, y es respecto de ésta lo que las matemáticas superiores respecto de las elementales. La dialéctica no suprime, por tanto, la lógica formal, lo mismo que el cálculo diferencial e integral no elimina la aritmética [54]. Y si bien los marxistas combaten la lógica formal, la crítica se refiere más bien al uso formal de la lógica, que lleva a una metafísica de las esencias, no a la lógica concebida como estudio de las condiciones y leyes del pensamiento.

La lógica dialéctica es considerada como el tipo superior del pensamiento inherente al hombre. La marcha del conocimiento de lo individual a lo particular a través de lo universal incluye en sí todas las formas lógicas que estudia la lógica formal, pero no se reduce a ellas. La investigación de las categorías, y en particular de los conceptos filosóficos más generales, es la tarea directa de la lógica dialéctica, la cual considera esas categorías como el reflejo de la dialéctica objetiva de la realidad.

Esto quiere decir que las categorías de la lógica formal se hallan *subordinadas* a las superiores leyes de la dialéctica condensadas en las tres famosas leyes de Engels, de que luego se hablará. Dichas categorías formales de identidad y diferencia, causa y efecto, necesidad y casualidad, etc., tienen aplicación válida en el mundo de los fenómenos particulares y aislados que las ciencias examinan y que están sometidos al determinismo causal. La movilidad de las categorías reside, según él, no sólo en las transformaciones recíprocas de los contrarios, sino en que «toda la lógica se desarrolla siempre a base de estas contradicciones progresivas» [55].

[53] ENGELS, *Anti-Dühring* p.12: «Todo lo que queda en pie de la anterior filosofía, con existencia propia, es la teoría del pensar y de sus leyes: la lógica formal y la dialéctica. Lo demás se disuelve en la ciencia positiva de la naturaleza y de la historia».

[54] *Anti-Dühring*, sección I 13 p.137: «También la lógica formal es, ante todo, y sobre todo, un método de indagación de nuevos resultados, de progresos de lo conocido a lo desconocido. Lo mismo, sólo que en un sentido más evidente, es la dialéctica que, además, rompiendo los estrechos límites de la lógica formal, encierra ya el germen de una amplia concepción del mundo. Y lo propio ocurre con las matemáticas .. En rigor, casi todas las pruebas de las matemáticas superiores .. son falsas desde el punto de vista de las matemáticas elementales, y lo mismo exactamente ocurre si pretendemos aplicar por medio de la lógica formal los resultados obtenidos en el campo dialéctico».

[55] ENGELS, *Dialéctica de la naturaleza* p.171.

Con esta su absorción por la dialéctica es claro que las leyes del pensamiento lógico se *relativizan*, perdiendo su validez universal.

El materialismo dialéctico.—Marx no ha desarrollado directamente, ni aun expresamente formulado, las tesis ontológicas que son la base de todo materialismo. Y el «materialismo dialéctico» (tampoco esta expresión se encuentra en Marx), no por el hecho de ser dialéctico, deja de ser materialismo, es decir, la concepción filosófica que reduce toda la realidad a la materia y sus propiedades, que sostiene ser la materia infinita, increada y autosuficiente, la cual, por la fuerza misma de su impulso evolutivo, da origen a la vida, a la conciencia y sus manifestaciones espirituales.

Sin embargo, es bien patente que Marx profesa el materialismo y que todas estas tesis materialistas las hizo suyas. En las más diversas ocasiones se declara materialista, contrario al idealismo de Hegel y a todas las abstracciones y fantasmas de la metafísica y de la religión. Su doctrina se apoya en «el materialismo verdadero» de Feuerbach, si bien el materialismo de éste era radicalmente insuficiente porque es puramente teórico y contemplativo y deja sin explicación la relación dialéctica del hombre con la naturaleza y su dialéctica social. No obstante, Marx suele expresar su materialismo en los términos del humanismo y naturalismo de Feuerbach: el hombre es un ser sensible, dotado de conciencia y actividad sensibles para la transformación de la naturaleza; el objeto inmediato de la ciencia del hombre es la naturaleza; la realización objetiva de su sensorialidad se encuentra en los objetos naturales, etc.[56] Materia, naturaleza, realidad sensible, son para él equivalentes y el contenido único de la experiencia.

De *un modo explícito* ha expresado también algunas tesis básicas del materialismo. Así, afirmó que ni el hombre ni el mundo han podido ser creados. La teoría de la creación hace imposible el postulado de la autogénesis del hombre y de la vida y del desarrollo autogenerador de la tierra[57]. De igual

[56] *Manuscritos económicos y filosóficos* p.108-120. Cf. p.117: «El hombre es el objeto inmediato de la ciencia natural: porque la *naturaleza* inmediata, sensorial para el hombre, es inmediatamente sensorialidad humana... El primer objeto del hombre—el hombre—es la naturaleza, la sensorialidad; y las potencias esenciales sensoriales del hombre sólo pueden encontrar su autoconocimiento en la ciencia del mundo natural, ya que pueden encontrar su realización objetiva sólo en los objetos naturales. La realidad social de la naturaleza y la ciencia natural humana son términos idénticos».

[57] Ibid., p.118: «El hombre que vive gracias a otro se considera a sí mismo como ser independiente. Pero yo vivo por entero gracias a otro si le debo no sólo el sustento de mi vida, sino que además él *ha creado* mi vida, si él es la fuente de mi vida... La creación es, por consiguiente, una idea muy difícil de desglosar de la conciencia popular. *La creación* de la tierra ha recibido un golpe contundente de la *geogenia*, es decir, de la ciencia que presenta la formación de la tierra... como proceso, como autogeneración. *Generatio aequivoca* (espontánea) es la única refutación práctica de la teoría de la creación».

suerte, sostuvo que la religión, la moral y la metafísica son formaciones del cerebro como procesos vitales materiales [58].

El matiz propio de la concepción materialista de Marx, que es un *materialismo sensista y empirista* como base del comunismo, aparece con claridad en la propia visión histórica del materialismo que esbozó en largo excurso de *La sagrada familia*, como respuesta a la historia trazada por Bauer [59]. Marx distingue dos direcciones en el seno del materialismo francés: una, la del materialismo *mecanicista*, que tiene su origen en Descartes y pasó a las ciencias físicas. La otra es la que tiene su origen en Locke y pasa a los sensistas franceses; esta última «es un elemento de la *cultura* francesa y desemboca directamente en el *socialismo*».

Después describe las preparaciones inglesas del «materialismo», de Locke y sus sucesores franceses. «Además de la refutación negativa de la teología y de la metafísica del siglo XVII, se necesitaba un *sistema positivo, antimetafísico* y un libro que elevase a sistema y fundamentara teóricamente la práctica de la vida de la época». Este libro fue el *Ensayo sobre el entendimiento*, de Locke, que pasó a Francia. Su «discípulo directo e intérprete francés», Condillac, enderezó el sensualismo lockeano contra la metafísica, refutando por él los sistemas teológicos de Descartes, Spinoza, Leibniz y Malebranche.

Pero Locke se inspiró en el empirismo inglés anterior. «El materialismo es *hijo innato* de la Gran Bretaña. Ya el propio escolástico inglés Duns Escoto se preguntaba *si la materia no podría pensar*». Escoto, además, era *nominalista*. «Entre los materialistas ingleses encontramos como elemento fundamental el *nominalismo*, que es, en general, la primera expresión del materialismo». Bacon es el primer creador y «patriarca del materialismo inglés y de toda la ciencia experimental moderna. La ciencia de la naturaleza es, para él, la verdadera ciencia, y la *física* sensorial, la parte más importante de la ciencia de la naturaleza».

Y como Locke fundamentó el principio baconiano del origen de las ideas partiendo del mundo de los sentidos, así Hobbes es «el sistematizador del materialismo baconiano». Marx resume entonces este sistema materialista de Hobbes,

[58] *Contribución a la crítica de la economía política*, prefacio: «En oposición absoluta con la filosofía alemana, que baja del cielo a la tierra, nosotros subimos de la tierra al cielo. Las formaciones difusas del cerebro de los hombres son necesariamente *suplementos de su proceso vital material*, comprobable empíricamente y ligado a suposiciones previas. *La moral, la religión, la metafísica* y todo lo demás de la ideología, así como las formas correspondientes de la conciencia, no conservan por más tiempo la apariencia de independencia». Lo mismo en *La ideología alemana* p.26.

[59] *La sagrada familia* VI p.191-200.

que visiblemente aprueba en sustancia y hace suyo. Ello lleva consigo la destrucción de los «prejuicios teístas» que Bacon y Locke todavía arrastraban [60].

Marx sigue luego esbozando la difusión en Francia de este materialismo sensista inglés por obra de Condillac, que se continúa en los autores netamente materialistas, Helvetius, Lamettrie, Volney, Diderot, Holbach, etc., los cuales combinaron el materialismo inglés con el mecanicismo cartesiano. «Así como el materialismo cartesiano va a parar a la verdadera ciencia de la naturaleza, la otra tendencia del materialismo francés viene a desembocar directamente en el *socialismo* y el *comunismo*». Los socialistas y primeros comunistas franceses partieron directamente de las doctrinas materialistas. «Los comunistas franceses más científicos... desarrollan, al igual que Owen, la doctrina del *materialismo* como la teoría del *humanismo real* y la base *lógica del comunismo*» [61].

En esta descriptiva marxista de las fuentes anglo-francesas del materialismo, que parece la de un teórico soviético, se patentiza la adhesión de Marx al materialismo bajo el signo propio de un materialismo humanista o del hombre, fundamentado en la teoría sensista y en la afirmación de la experiencia a que se reduce todo conocer. Este materialismo es consustancial al socialismo comunista.

La dialéctica vino a unirse desde el principio en Marx a su concepción del materialismo, separándolo tanto del materialismo «vulgar» y mecanicista como del simple humanismo real de Feuerbach. Su materialismo fue siempre dialéctico, aunque no sea propio suyo este apelativo. Pero así como no se ocupó de elaborar el materialismo de la naturaleza, tampoco fijó su atención en el movimiento dialéctico de la naturaleza en sí. Su modo propio es la *dialéctica del hombre con respecto a la naturaleza*, condensada en la doble *relación del hombre con la naturaleza* y de la *relación social* del hombre con los otros hombres a través de la naturaleza.

[60] *La sagrada familia* p.195: «Hobbes demuestra, partiendo de Bacon, que la intuición, el pensamiento, la representación, etc., no son sino fantasmas del mundo corpóreo más o menos despojado de su forma sensible. Lo único que hace la ciencia es poner nombres a esos fantasmas. Una *sustancia incorpórea* representa, por el contrario, el mismo contrasentido que representaría un *cuerpo incorpóreo*. *Cuerpo, ser, sustancia* es una y la misma idea *real*. No es posible separar el pensamiento de la materia que piensa. Esta es el sujeto de todos los cambios. *La palabra infinito carece de sentido*, a menos que signifique la capacidad de nuestro espíritu para añadir su fin. Y como sólo lo material es perceptible y susceptible de ser sabido, no se sabe *nada* de la existencia de Dios. Sólo mi propia existencia es segura. Toda pasión humana es un movimiento mecánico. Los objetos de los instintos son el bien. El hombre se halla sujeto a las mismas leyes que la naturaleza. Poder y libertad son idénticos. Ibid., p.195. «Así como Hobbes había destruido los principios teístas del materialismo baconiano, así también Collins, Dodwel, etc., echan por tierra la última barrera teológica del sensualismo lockeano».

[61] Ibid., p.198.

Esta dialéctica suya la desarrolló en los siempre sutiles y nebulosos *Manuscritos de 1844*. El punto de partida de sus lucubraciones puede resumirse en lo siguiente: el hombre es un ser de la naturaleza, en cuanto que reproduce la naturaleza y la hace suya. La naturaleza no tiene *sentido* para Marx fuera de la actividad productora del hombre sobre ella. En esta relación elemental, que domina todo el devenir dialéctico, el hombre aparece en primer lugar como un «ser de necesidad», como un complejo de necesidades dirigidas hacia la naturaleza, y la naturaleza aparece como el elemento de su satisfacción. Pero esta primera relación es en el mismo grado oposición: la necesidad inmediata no se satisface inmediatamente. Aparece entonces una actividad del hombre sobre la naturaleza; esta actividad mediadora es el trabajo.

Pero de ahí surgen los conflictos y contradicciones, pues las necesidades no se satisfacen por el trabajo alienado, explotado por el capitalismo. Cuando se suprima la alienación, la necesidad volverá a encontrar su objeto; pero entonces habrá pasado a ser necesidad cultivada, universalidad de necesidades en conexión con los otros hombres. El objeto de la necesidad ha pasado a ser humano y social. Hay adecuación entre la necesidad y su objeto.

Esta relación del hombre a la naturaleza se traduce en una *dialéctica de la objetivación*. La necesidad es una relación con el objeto. En un principio, el hombre está enteramente vuelto hacia el objeto. Es un ser que tiene objeto, un ser objetivo. «Un ser no objetivo es un no-ser, un monstruo» [62]. En la alienación del trabajo el objeto está alienado, separado del hombre, su otro natural. Una vez suprimida la alienación, el sujeto ha pasado a ser plenamente objeto, y el objeto está penetrado de subjetividad. La relación primera e inmediata de oposición ha pasado a ser de identidad.

El trabajo ejerce la mediación en la relación inmediata entre el hombre y la naturaleza. Al ser la relación del trabajo una actividad mediante la cual el hombre se hace objeto, se ha dado una objetivación del hombre, encuentro entre el sujeto y el objeto. Si esta objetivación le es arrebatada con el trabajo explotado, pasa a ser alienación; deja de ser expresión del hombre para ser pérdida de sí mismo. Está entonces en relación «con el producto de su trabajo como si fuese un objeto *ajeno* a él» [63]. En la supresión de la alienación, el trabajo ad-

[62] *Manuscritos económicos y filosóficos* p.167. Cf. p.166: «Un ser que no tiene objeto fuera de sí es un ser que no es, en sí, un objeto para un tercer ser que no tiene existencia como objeto; es decir, que no tiene relaciones objetivas, que su ser no es una cosa objetiva».

[63] Ibid., p.86.

quiere carácter universal y coincide con toda actividad expresiva del hombre. Su producto es plenamente humano, la naturaleza *reproducida*, que satisface íntegramente la necesidad del hombre.

La sociedad es también mediadora en la relación entre el hombre y la naturaleza. El hombre no se pierde en el objeto, sino se reconoce en la naturaleza, cuando el objeto natural ha pasado a ser objeto *social*, compartido con los otros hombres [64].

No obstante la irrealidad de esta dialéctica del hombre con la naturaleza, en que vuelve a repetir y completar Marx su teoría del trabajo alienado, la *conclusión* es para él siempre la misma: el comunismo, como supresión de la propiedad privada, implica la supresión de la misma autoenajenación humana y de todos los conflictos entre las clases y la auténtica *apropiación de la esencia humana* con un retorno a sí mismo como ser social [65]. Con ello establece también las bases de su materialismo histórico.

Materialismo dialéctico de la naturaleza.—Las ideas básicas sobre este aspecto se deben más a Engels, que durante varios años se entregó al estudio de las ciencias y tuvo ocasión de esbozarlas en el *Anti-Dühring* y en los fragmentos dejados como *Dialéctica de la naturaleza*. Marx se había enfrascado en los análisis económicos y de las luchas sociales por la revolución. Pero sus cartas revelan que aprobaba de lleno la doctrina de su colaborador. La sistematización de este materialismo fue hecha por Lenin y Stalin sobre la base de los textos de Engels, que ellos desarrollaron en fórmulas claras y precisas.

«Materialismo», en la filosofía soviética, suele significar, ante todo, el *realismo* del conocimiento, es decir, la doctrina según la cual el objeto del conocimiento tiene una realidad independiente del sujeto y el acto cognoscitivo. Las fórmulas de Lenin de que nuestros conocimientos son una copia, reflejo o fotografía de la realidad objetiva vienen a desarrollar sólo los textos de Engels de la *Abbildtheorie*, esto es, que nuestro pensamiento es simple *ima-*

[64] Ibid., p.113: «El hombre no sólo se pierde en su objeto cuando el objeto se convierte para él en objeto *humano* u hombre objetivo. Esto sólo es posible cuando el objeto se convierte para él en objeto *social*, él para sí en ser social, al igual que la sociedad se convierte para él en este objeto... Es sólo cuando el mundo objetivo se hace en todas partes para el hombre en sociedad, el mundo de las potencias esenciales del hombre, que todos los objetos se hacen para él en la *objetivación de sí mismo*, se hacen objetos que confirman y dan realidad a su individualidad, se convierten en sus objetos; es decir, el hombre mismo se convierte en objeto».

[65] Ibid., p.107: «El comunismo, como la *supresión positiva de la propiedad privada* como autoenajenación humana y, por consiguiente, como auténtica *apropiación de la esencia humana* por y para el hombre; el comunismo, entonces, como un retorno completo del hombre hacia sí mismo como ser *social*. *Este comunismo, en tanto que naturalismo acabado, se iguala al humanismo*, y como humanismo acabado iguala al naturalismo; *es la resolución genuina del conflicto entre el hombre y la naturaleza*, y *entre el hombre y el hombre*: la verdadera resolución de la lucha entre la libertad y la necesidad, entre la existencia y la esencia, entre la objetivación y autoconfirmación, entre el individuo y la especie. *El comunismo es el enigma resuelto de la historia*, y sabe que él es esta solución».

gen del mundo y sus procesos dinámicos. Pero esa realidad objetiva reflejada en nuestras sensaciones es sólo la materia. Se trata, pues, de un realismo materialista que remite simplemente al materialismo ontológico.

«Materialismo», en sentido principal, es la doctrina que sostiene ser la materia la realidad única del mundo, o al menos la realidad primordial, la cual produce los fenómenos de la conciencia y de lo espiritual. Las características de esta concepción material son las siguientes:

La unidad del mundo, o de la naturaleza material, en que las cosas, los fenómenos están unidos unos con otros orgánicamente. Al monismo de Dühring, que hacía consistir la unidad del mundo en la unidad del *ser*, Engels responde: «La unidad real del mundo consiste en su materialidad, que no tiene su prueba... sino en el largo y penoso desarrollo de la filosofía y las ciencias naturales» [66]. Estas mismas ciencias «prueban» que no existe separadamente otro mundo espiritual [67]. La visión que del mundo ha tenido siempre el hombre desde la primera filosofía griega es de ser un «infinito sistema de relaciones e influencias mutuas» [68].

El mundo en su totalidad material se halla en un continuo proceso de movimiento, de cambios y transformaciones. Las ciencias naturales, al observar los objetos naturales distintos y aislados de su universal concatenación, llega a considerarlos como objetos fijos e inmóviles; pero éste es un método de pensar metafísico y abstracto. La verdadera observación aprecia este universal proceso evolutivo de la naturaleza [69]. Así ya constató Heráclito [70] que todo en la realidad está en constante fluir, en continuo *devenir*, y el sistema de Hegel, en que culmina la filosofía alemana, llegó a esta misma conclusión de que el mundo de la naturaleza y de la historia es un continuo proceso de evolución [71].

Las propiedades fundamentales de la materia explican la concepción materialista de la naturaleza. Estas son, ante todo, la *infinitud en el espacio* y la *eternidad en el tiempo*, las cuales han de

[66] *Anti-Duhring*, trad. W. Roces (Madrid 1932), p.34.

[67] *Anti-Duhring* (Montevideo 1960) p.450-52: «La unidad del *mundo y la necesidad del más allá son los resultados de la investigación de todo el mundo*... La certeza de que fuera del mundo material no existe separadamente otro espiritual es el resultado de una larga y fastidiosa investigación del mundo real, comprendidos los productos y procesos del cerebro humano».

[68] *Anti-Dühring*, trad. de W. Roces, p.7: «Cuando reflexionamos sobre la naturaleza, o sobre la historia de la humanidad, o sobre nuestra propia actividad intelectual, la primera representación que tenemos es un infinito sistema de relaciones y mutuas influencias».

[69] Ibid., p.7-8: «El análisis de la naturaleza en sus partes individuales, el agrupar diferentes procesos actuales y objetos naturales en clases definidas..., éstas fueron las condiciones fundamentales del gigantesco avance que se dio en el conocimiento de la naturaleza. Pero este método nos dejó al mismo tiempo como legado el hábito de observar los objetos y procesos naturales aisladamente, separándolos de la vasta o universal concatenación. Los velamos en reposo, no en movimiento; fijos y constantes, no cambiantes por esencia. Los velamos en muerte, no en su vida. Esto ocurre así porque, al observar los objetos individuales, se pierden de vista sus conexiones. Al contemplarlos en reposo, no se tiene en cuenta sus movimientos».

[70] Ibid., p.7.

[71] Ibid., p.10: «La filosofía alemana moderna encontró su remate en el sistema de Hegel, en el que por vez primera—y ése es su mérito—se concibe todo el mundo de la naturaleza, de la historia y del espíritu como un proceso, es decir, como un mundo sujeto a constante cambio, a mudanzas, transformaciones y desarrollo constante».

concebirse en sentido propio y no como mera serie indefinida [72]. Engels se esfuerza en demostrar a Dühring que las contradicciones halladas por Kant en los conceptos de espacio y tiempo infinitos revelan justamente la contradicción necesariamente inherente a la realidad, que sólo puede resolverse en un «proceso infinito» [73]. Y no vale transformar estos conceptos en la idea general de ser, pues espacio y tiempo son propiedades de la materia, porque son «las formas fundamentales del *ser*», ya que es inconcebible un ser fuera del espacio y del tiempo [74].

La tercera propiedad de la materia es el *movimiento*. La conexión entre la materia y el movimiento no es, como creía el mecanicismo, la de un impulso o fuerza mecánica comunicada desde fuera: se trata de una relación esencial y de inseparable unión. *El movimiento es el modo de existencia de la materia*, y es tan *increable* e *indestructible* como la propia materia, que se conserva siempre el mismo, según la ley de la conservación de materia y energía. Por eso es inconcebible la materia sin movimiento, como el movimiento sin la materia [75] y es «pura fantasía febril» de Duhring el pensar en una materia en estado anterior inmóvil. Habría que recurrir a un impulso venido de fuera, a Dios, para explicar ese paso de la inmovilidad al movimiento, lo que él mismo niega.

La consecuencia de este crudo materialismo ya es fácil de colegir. El mundo de la naturaleza es *increado* y *autosuficiente* como la materia misma. Es la conclusión a que han llegado los estudios de las ciencias; y Engels elogia a Spinoza y los materialistas anteriores por haber insistido en explicar el mundo por sí mismo a pesar de su falta de conocimientos científicos [76].

Contrariamente al materialismo mecanicista y vulgar, no se pretende negar la diferencia formal entre los fenómenos físicos y

[72] Ibid., p.41: «*La eternidad en el tiempo y la infinitud en el espacio* consisten ya de por sí en no tener límite en *ningún* aspecto. Esta infinitud es algo totalmente distinto a la de una serie infinita, pues ésta comienza siempre y necesariamente con uno, con un primer eslabón».

[73] Ibid., sección I 6 p.37ss. Cf. p.43: «La infinitud es ya de suyo una contradicción, preñada de contradicciones. La ilimitación del mundo material es fuente de contradicciones, ni más ni menos que su limitación. Precisamente por ser la infinitud una contradicción es por lo que es un proceso infinito, que se *desarrolla sin encontrar fin en el tiempo ni en el espacio*. Abolir la contradicción equivaldría a poner un fin a la infinitud».

[74] Ibid., p.43: «Por mucho que el concepto del espacio se transformase en la idea general de ser, no saldríamos ganando nada, pues las *formas fundamentales de todo ser son el espacio y el tiempo*, y un ser concebido fuera del tiempo es tan absurdo como lo sería un ser concebido fuera del espacio».

[75] Ibid., sección I 6 p.52-3: «*El movimiento es el modo de existencia de la materia*. Jamás ni en parte alguna ha existido, ni puede existir, materia sin movimiento. Movimiento en el espacio absoluto, movimiento mecánico en pequeñas masas..., vibraciones moleculares en forma de calor o de corrientes eléctricas o magnéticas, análisis o síntesis química y vida orgánica... Materia sin movimiento es tan inconcebible como movimiento sin materia. Por eso el movimiento es tan increable y tan indestructible como la propia materia. El movimiento, por tanto, no se crea; lo que hace es desplazarse... El movimiento activo es lo que llamamos *fuerza*, dando al pasivo el nombre de *manifestación de fuerza*». La afirmación de la sustancialidad ontológica de los cuerpos es claramente sobrentendida en el texto. El marxismo sostiene con vigor el sustancialismo.

[76] *Dialéctica de la naturaleza* p.7-8: «La suprema idea general a que se remontaba esta ciencia de la naturaleza era la idea finalista de las instituciones naturales, aquella vacua teología wolffiana... Mucho honra a la filosofía de aquel tiempo el que no se dejase extraviar por el estado limitado de los conocimientos de la naturaleza de aquel tiempo, el que, por el contrario—desde Spinoza hasta los grandes materialistas franceses—, insistiese en explicar el mundo por sí mismo dejando que las ciencias naturales del futuro se encargaran de fundamentar en detalle esta explicación».

los psíquico-espirituales. Ya la forma biológica del movimiento, que constituye el reino de la vida, es considerada superior respecto de las formas inferiores del movimiento de la materia inorgánica. Pero los fenómenos de la vida proceden genéticamente de la materia por inmanente evolución, y Engels recuerda que Darwin y Haeckel habían probado la transformación de los vivientes superiores respecto de las especies por un proceso de natural evolución. La explicación de éstos no era correcta. Engels introduce ya la teoría del *salto cualitativo* para explicar el origen de la vida de la materia inorgánica. Se da «un salto más pronunciado aún en el tránsito de la acción química corriente al quimismo de la albúmina a que damos el nombre de vida». Por eso Engels la define así: *Vida es la modalidad de existencia de los cuerpos albuminoides*, modalidad consistente en el intercambio de materias realizado por la asimilación y desasimilación como función esencial de la albúmina, de que deriva la plasticidad a ella inherente y los demás factores de la vida. Los seres vivientes más simples conocidos no son más que masas de albúmina y ya tienen las funciones de la vida. Y si los químicos llegasen a producir albúmina, ésta tendría necesariamente que revelar funciones de vida por rudimentarias que fuesen» [77]. Esta explicación tan pueril patentiza lo inconsistente y falso del recurso de Engels y todo el marxismo a las ciencias para fundar sobre ellas su concepción de la naturaleza.

Mayor es la diferencia formal entre la materia inorgánica y los fenómenos de la *conciencia;* sensaciones, pensamiento, sentimiento, voluntad, etc. Estos son considerados como no-materiales e incluso son llamados espirituales. Pero el monismo materialista se mantiene por cuanto Marx y Engels (y con ellos todo el marxismo) declaran que la conciencia inmaterial con sus fenómenos psíquicos son «productos» o funciones del cerebro [78].

La dialéctica es la razón causal y explicativa de este movimiento ascensional de los seres desde los menos perfectos a los más perfectos. Porque el proceso evolutivo del mundo es un proceso dialéctico, con virtualidad dinámica constante y ascendente. «La naturaleza, dice Engels, se mueve por *cauces dialécticos*, no por carriles metafísicos», y por eso «la naturaleza es la piedra de toque de la dialéctica» [79].

La concepción dialéctica de la naturaleza representa, pues, al mundo como un vasto proceso de realidades recíprocamente encadenadas en mutuas influencias que evolucionan sin cesar según leyes dialécticas. *Estas leyes fundamentales de la dialéctica* las han

[77] Ibid., sección I 7 p.60-80; cf. p.60.77-79.

[78] ENGELS, *L. Feuerbach y el fin de la fil. clásica*, en *Obras escogidas* II p.372-3: «Por fin le gana con fuerza la convicción irresistible de que la existencia de la idea absoluta anterior al mundo no es más que un residuo fantástico de la fe en un Creador ultramundano, de que el mundo material... es lo único real y que nuestra conciencia y nuestro pensamiento, por muy trascendentes que parezcan, *son el producto de un órgano material, físico: el cerebro*». Cf. el texto de nota 67 y de MARX en nota 58.

[79] *Anti-Dühring* p.9-10: «La naturaleza es la piedra de toque de la dialéctica, y no tenemos más remedio que agradecer a las modernas ciencias naturales el que nos hayan brindado un acervo de datos copiosos, demostrando con ello que la naturaleza se mueve... por los cauces dialécticos y no sobre carriles metafísicos».

sistematizado Lenin y los marxistas en tres, extraídas de las fuentes de Marx y, sobre todo, de Engels: La ley del tránsito de la cantidad a la cualidad, la ley de la unión y lucha de los contrarios, la ley de la negación.

1) *La ley del tránsito de la cantidad a la cualidad* significa que todo proceso evolutivo se desenvuelve en una doble fase: una primeramente evolutiva, en la cual se dan sólo cambios «cuantitativos», es decir, no esenciales; y una segunda, revolucionaria, en la cual, por virtud del precedente cambio cuantitativo o gradual llevado hasta un cierto punto crítico, se produce un *salto* por el que la cosa cambia cualitativamente, pasando a ser de otro orden o especie superior.

Esta ley ya la propone Marx, que afirma la ha descubierto Hegel en su *Lógica* y que es valedera tanto en el devenir de la naturaleza como en el de la historia [80]. Engels la aplica con insistencia a explicar las transformaciones que se operan en el mundo, ilustrándola con el ejemplo típico del agua que se calienta gradualmente hasta llegar al punto decisivo en que se convierte en vapor [81]. Por ella explica todos los cambios químicos y la aparición de fenómenos o seres de orden superior. Así, la vida se produciría por *salto cualitativo* de la materia inorgánica [82]. Lo mismo deberá decirse de la aparición del psiquismo animal por nuevo salto desde la vida vegetal, de la conciencia humana espiritual desde lo psíquico sensible, y del origen del hombre de los animales [83].

La teoría del salto cualitativo se asemeja a la doctrina clásica de las mutaciones sustanciales. Pero el factor decisivo en ésta era la causa externa eficiente, que dispone la materia lentamente hasta producir el cambio repentino sustancial. Y sólo se verifica entre

[80] MARX, *El capital* libro I p.319: «En las ciencias naturales hallamos una confirmación de esta ley descubierta por Hegel en su lógica, de modo que, hasta *cierto* punto, algunos cambios puramente cuantitativos se convierten en *cualitativos*»; ID., *Carta a Engels*: MEGA, II 2 p.396: «Verás... que en el texto en que estudio la ley descubierta por Hegel acerca de los cambios que se convierten en cambios cualitativos, aparecen éstos como válidos tanto en la historia como en las ciencias naturales». Cf. HEGEL, *Lógica* sec.1 (Berlín 1841) p.464: «Se ha dicho que no se dan saltos repentinos en la naturaleza, y es noción común que los seres deben su origen a un crecimiento o decrecimiento graduales. Pero también se da algo semejante a una cantidad *que se transforma súbitamente en una cualidad*».

[81] *Anti-Dühring* sec.1,4 p.35: «Ni más ni menos que la línea nodal hegeliana de desproporciones en que, al llegar a un determinado modo, la gradación ascensional o descendente puramente cuantitativa determina ya un *salto cualitativo*, como acontece, por ejemplo, con el agua puesta a calentar o enfriar». Ibid., I 12 p.119-130; cf. p.127: «Más arriba veíamos lo que al señor Dühring le había pasado con esta línea nodal de desproporciones, como la llama Hegel, en la que en ciertos puntos las transformaciones cuantitativas se truecan de pronto en *saltos cualitativos*..., un simple cambio cuantitativo de temperatura provoca una transformación cualitativa en el agua».

[82] *Anti-Dühring* I 1 p.60: «Por muy gradualmente que se desarrolle, la transición de una forma de movimiento a otra representa siempre un *salto*, una sacudida decisiva. Así acontece con el tránsito de la mecánica de los mundos a la de las masas más pequeñas..., a la mecánica de las moléculas, a la física de los átomos—a la química—; representa igualmente un *salto* decisivo, salto más pronunciado aún en el tránsito de la acción química corriente al quimismo de la albúmina, la vida. Dentro ya de la órbita de la vida, los saltos se hacen cada vez más raros e imperceptibles».

[83] MARX, *Carta a Engels*: MEGA, II 2 p.326-7: «Ya está probado que la transformación recíproca de estas fuerzas acontece en condiciones cuantitativamente definidas. La fisiología comparada nos infunde un profundo desprecio por la exaltación idealista del hombre sobre los otros animales. A cada paso encontramos una sorprendente semejanza estructural entre el hombre y otros mamíferos. La ley hegeliana del *salto cualitativo* en la serie cuantitativa se explica también aquí a la perfección».

sustancias del mismo orden, pues la causa no tiene virtud para producir un efecto de especie superior. Mas la nueva ley marxista pretende explicar toda la aparición de nuevas formas en la naturaleza, incluido el hombre, por la fuerza evolutiva inmanente de la materia, sin intervención de una causa.

2) *La ley de la unidad y lucha de los contrarios* intenta explicar la fuente del movimiento y de la evolución sin recurrir a un agente exterior y, en definitiva, a un primer motor. Esto provenía del concepto falso del movimiento, simplemente mecánico, que proviene de un impulso exterior. Pero el concepto dialéctico del movimiento señala que la fuente del mismo se encuentra en el interior de las cosas o fenómenos mismos, es decir, en sus «contradicciones» internas. Todos ellos se componen de elementos y fuerzas antagónicas, cuya tensión y lucha mutua se resuelve en nuevos cambios y transformaciones.

La «dialéctica de las contradicciones» la hemos visto usada por Marx en todos los fenómenos de la vida social y económica, cuya manifestación es la lucha de clases. La dialéctica marxista presupone el descubrimiento de las contradicciones en la esencia misma de los objetos. Engels señala, contra Dühring, que sólo en la visión estática y metafísica de los seres, aislados e inertes, no aparece la contradicción. Pero si queremos enfocarlos dinámicamente en su continuo moverse, influirse mutuamente y transformarse, encontramos un cúmulo de contradicciones. En el seno mismo del movimiento está la conjunción y lucha mutua de los contrarios. La serie continua de contradicciones, producidas a la par que resueltas, es lo que constituye el movimiento [84]. La vida misma se mantiene por las luchas y contradicciones internas que van incesantemente produciéndose y resolviéndose, tanto en la vida orgánica como al nivel del pensamiento y sucesión de las generaciones [85].

3) *La ley de la negación de la negación* está también tomada de la dialéctica de Hegel. En el sistema hegeliano, la idea se desarrollaba en virtud de un proceso triple: tesis, antítesis y síntesis, que el marxismo prefiere expresarlo con los términos equivalentes: afirmación, negación y negación de la negación. Pero ahora ya no son fases de desenvolvimiento de la idea, sino de la realidad material en todas sus manifestaciones. Engels afirma que se trata de una ley general que rige el desarrollo de la naturaleza, de la historia y del pensamiento [86].

[84] *Anti-Dühring* I 12 p.120: «Mientras nos limitemos a enfocar las cosas como seres estáticos e inertes no descubriremos en ellas ninguna contradicción .. Pero la cosa cambia de raíz tan pronto como queramos enfocar las cosas dinámicamente, viéndolas moverse, transformarse, vivir, influirse mutuamente. Al poner el pie en este terreno, caeremos .. en un cúmulo de contradicciones. Y el movimiento es de por sí contradicción... La serie continua de contradicciones de este género, producidas a la par que resueltas, es precisamente lo que constituye el movimiento».

[85] Ibid., p.121: «La vida no es, pues, a su vez, más que una contradicción albergada en las cosas y en los fenómenos y que se está produciendo y resolviendo incesantemente; al cesar la contradicción, cesa la vida y sobreviene la muerte..., tampoco en el pensamiento podíamos vernos libres de contradicciones».

[86] *Anti-Dühring* I 13 p.144: «¿Qué es, pues, la negación de la negación? Una ley extraordinariamente general, importante y eficaz que rige el desarrollo de la naturaleza de la historia y del pensamiento».

La ley surge dialécticamente de la anterior. La contradicción está en la raíz de todo ser, pues ya se ha dicho que el movimiento, especialmente en la vida orgánica, lleva en sí un proceso contradictorio de afirmación y simultánea negación de la misma. Pero esta contradicción es una fuerza interna que impulsa a la negación de lo existente y, por tanto, a nuevo modo de vida y ulterior desarrollo. La realidad es una unidad de contrarios impulsados hacia su propia negación y obligados por este medio a producir su desarrollo.

La ley trata de explicar la naturaleza específica de la negación dialéctica. Esta significa, no una negación pura y simple, sino una negación que comporta la «conservación» parcial de la realidad anterior en el sentido de la *Aufhebung* hegeliana. El salto dialéctico que conduce de una cualidad a otra nueva significa una negación de la primera por medio de la segunda. Pero el proceso no termina aquí; después de un período de cambios cuantitativos, un nuevo salto cualitativo implicará la negación de esta segunda cualidad, y esto significa «la negación de la negación». Engels lo explica por el ejemplo del grano de cebada. Su destrucción por el consumo sería la negación pura y simple. Pero si muere en la tierra y germina en otra planta, con su muerte produce nueva planta, la cual, a su vez, negada, produce granos maduros [87]. Y cada clase de seres tiene su modo natural de negación que conduce a un proceso de desarrollo siempre en línea ascensional a niveles superiores [88].

La dialéctica de la naturaleza contiene, como puede apreciarse, la doctrina del *evolucionismo* en todo el ámbito del mundo material y del hombre, y es equivalente al evolucionismo darwiniano explicado por el formalismo de las leyes dialécticas. Al aparecer la obra de Darwin *El origen de las especies* (1859), Marx y Engels se entregan a su estudio y lo comentan en su correspondencia en los tonos más elogiosos. Según Marx, el libro contiene datos científicos para la fundamentación del materialismo dialéctico; en él, «por primera vez, no sólo se descarga un golpe mortal sobre la «teleología» en las ciencias naturales, sino que se explica empíricamente su sentido racional» [89]. Y observa también: «Este libro proporciona una base histórico-natural a nuestras concepciones» [90]. Engels, por su parte,

[87] Ibid., p.138: «Tomemos, por ejemplo, un grano de cebada. Todos los días se muelen, se cuecen y se consumen, convertidos en cerveza, billones de granos de cebada. Pero, en circunstancias propicias, este grano, plantado en tierra conveniente, germina; al germinar el grano, como tal grano se extingue, es negado, destruido y, en lugar suyo, brota la planta, negación del grano. Y ¿cuál es el proceso vital regular de esta planta? Crece, florece, es fecundada y, finalmente, produce nuevos granos de cebada; en cuanto estos granos están maduros, el tallo muere y es, a su vez, negado. Como fruto de esta negación tenemos de nuevo el primer grano de cebada, pero no ya como unidad, sino en veinte o treinta unidades».

[88] Ibid., p.145: «No se trata solamente de negar, sino de *cancelar (aufheben)* nuevamente la negación. La primera negación ha de ser, pues, de tal naturaleza, que haga posible la segunda. Toda clase de cosas tiene, por tanto, su modo particular de ser, y lo mismo ocurre con las ideas y los conceptos. En el cálculo infinitesimal se niega de otro modo que en la obtención de potencias positivas partiendo de raíces negativas». Ibid., p.138: «Cada nueva negación de la negación representará un grado más en esta escala de perfeccionamiento».

[89] MARX, *Carta a Lasalle*, en *Cartas escogidas* (Londres 1934) p.125.

[90] En MEGA, ed. rusa, t.22 (Moscú 1931) p.551. Ibid., p.468: «En general, Darwin, al que precisamente estoy leyendo ahora (1859), es excelente. En este terreno, la teleología no había sido aún destruida, y ahora esto ha sido hecho. Además, hasta ahora no se había llevado a cabo un intento tan grandioso para demostrar el desarrollo histórico de la naturaleza, y más aún con tanto éxito».

defiende la obra de Darwin contra las críticas de Dühring y aporta ejemplos para mostrar las leyes de la adaptación y selección natural. Pero la existencia de estas leyes no implican un orden o designio providencial que remitiera a la idea de Dios, sino un proceso inmanente y dialéctico de la naturaleza [91]. El marxismo posterior siempre ha tenido en gran honor la teoría evolucionista, como base de su materialismo.

El materialismo histórico.—La idea del materialismo histórico no significa una concepción independiente y distinta dentro del sistema marxista. Es, al contrario, un dato cierto en esta filosofía *la unidad fundamental* del materialismo histórico y del materialismo dialéctico. Todo el materialismo histórico es dialéctico, pues la dialéctica aparece en Marx impregnando y penetrando desde un principio sus consideraciones sobre el contenido histórico social y económico de los problemas humanos. Marx y Engels insisten de un modo general que las leyes dialécticas rigen todo el campo de la naturaleza, del pensamiento y de la historia. Por otra parte, el materialismo histórico, por su mismo nombre, es un aspecto del materialismo; justamente, una interpretación, desde la vida material del hombre, inmerso, por la actividad productiva, en la naturaleza material y sensible, de los hechos económicos y sociales, base del devenir de la historia.

De ahí que no cabe distinguir, como algunos hacen, entre el joven Marx, que había llegado al materialismo histórico sobre una base meramente empírica, y Marx ya maduro, fundador del materialismo dialéctico con la ayuda de Engels. Es cierto que se entregó muy pronto al estudio de la vida económica y de sus desequilibrios, y a su solución por la transformación revolucionaria, sentando las bases de su filosofía materialista de la historia. Pero su concepción dialéctica le viene también de su primera juventud, desde su formación en el pensamiento hegeliano, cuya estructura dialéctica nunca abandonó, sino la transformó aplicándolo al materialismo. Posteriormente expresó esta dialéctica de la naturaleza como fundamento general de su sistema. Su materialismo histórico no se da, por tanto, sin una concepción dialéctica de lo real que le sirva de trasfondo, y no es auténtico más que dentro del marco del materialismo dialéctico.

En el materialismo histórico se trata de una *aplicación* o determinación del materialismo dialéctico al campo de la vida social. Como concepción materialista de la vida social y de la historia, tiene un fundamento similar: la naturaleza, el mundo material, son primarios; la conciencia, el pensamiento, secundarios y derivados. De ahí se deduce que la vida material de la sociedad es lo primario, lo original; su vida espiritual, por el contrario, lo secundario, lo derivado, un reflejo de aquélla. Lo mismo que, en el hombre individual, lo espiritual es un reflejo de su vida corporal, así la vida espiritual de la sociedad es un reflejo de su vida material. En conse-

[91] *Anti-Dühring* 7 p.61-79.

cuencia, dirá el marxismo, se debe buscar la fuente de la vida espiritual de la sociedad *en las condiciones de su vida material*, que es su propio ser social, del que son imagen sus ideologías.

1) *En su aspecto negativo*, el materialismo histórico implica la repulsa *de toda filosofía idealista de la historia* y de toda historia concebida en términos idealistas. El idealismo aquí incluye todas las concepciones que rechazan fuera de la historia humana lo que concierne a la vida económica, todas las teorías históricas que explican los acontecimientos de la historia recurriendo a una causa trascendente o espiritual, sea a Dios (San Agustín, Bossuet), sea el espíritu (Hegel).

En el comienzo de *La ideología alemana*, donde traza un esbozo claro de su filosofía de la historia, rechaza Marx este modo idealista de concebir y escribir la historia, que él lo refiere a los historiadores anteriores al marxismo. Todos ellos hacen caso omiso de «la base real» de la misma, que es la «producción de la vida», la vida económica. De ésta se desentienden, relegada a lo histórico primitivo, y la historicidad propiamente tal la entienden como algo supraterrenal. De ahí que no se ocupen sino de acontecimientos políticos, luchas religiosas, es decir, de *las ilusiones* de la época. De este modo «excluyen de la historia el comportamiento de los hombres hacia la naturaleza, lo que engendra la antítesis de naturaleza e historia» [92].

Hegel y los hegelianos son el ejemplo extremo de esta concepción idealista de la historia, más aún que los franceses e ingleses, que al menos se atenían a la ilusión política [93]. La crítica le toca también a Feuerbach, el cual sólo llegó a un materialismo abstracto, metafísico, que contempla al hombre como esencia inmutable, y no al hombre operante, productor y transformador de las propias condiciones de existencia. No concluyó, pues, la inversión de la dialéctica hegeliana, que debe ser operada en la esfera real de la historia de las relaciones sociales, condicionadas por la materialidad de las necesidades [94].

Engels se ocupó de «precisar» la distinción entre este determinismo absoluto y causalista, propio del idealismo y del materialismo antiguo, respecto del *determinismo económico y dialéctico* que

[92] *La ideología alemana* I p.41-42: «Toda la concepción histórica, hasta ahora, ha hecho caso omiso de esta base real de la historia... Esto hace que la historia deba escribirse con arreglo a una pauta situada fuera de ella; la producción real de la vida se revela como algo protohistórico, mientras que la historicidad se presenta como algo separado de la vida usual, como algo extra y supraterrenal. De este modo se excluye de la historia la *relación de los hombres hacia la naturaleza*, lo que engendra la antítesis entre naturaleza e historia. Por eso, esta concepción sólo acierta a ver en la historia las acciones políticas de los caudillos y del Estado, las luchas religiosas y las luchas teóricas en general, y se ve obligada a compartir *las ilusiones de cada época*».

[93] Ibid., p.42: «Mientras que los franceses e ingleses se aferran por lo menos a la ilusión política, que es la más cercana a la realidad, los alemanes se mueven en la esfera del espíritu puro y hacen de la *ilusión religiosa* la fuerza motriz de la historia. La filosofía hegeliana de la historia es la ultima consecuencia de toda esta historiografía alemana, que no gira en torno a los intereses reales, ni siquiera a los intereses políticos, sino en torno a pensamientos puros. San Max Stirner tiene necesariamente que presentar todo el proceso histórico como una simple historia de caballeros, bandidos y espectros». Ibid., p.28.

[94] Ibid., p.45ss; cf. p.49: «En la medida en que Feuerbach es materialista, no aparece en él la historia y, en la medida en que toma la historia en consideración, no es materialista. Materialismo e historia aparecen completamente divorciados en él».

domina la historia. La filosofía marxista de la historia también admite que los hombres hacen la historia, que las voluntades de los hombres intervienen en los acontecimientos históricos. Sin embargo, no son libres en la realización de la historia, en el sentido de que pueden cambiar libremente el rumbo de la historia, de que unas pocas individualidades fuertes (los llamados genios) determinen a voluntad el curso de los acontecimientos históricos. Esta teoría daría a la ciencia histórica un puro carácter arbitrario. Los hombres crean la historia, persiguiendo cada uno sus fines propios, propuestos conscientemente. Pero el resultado de tan numerosas voluntades, proyectadas en diversas direcciones, no responde a los fines de cada individuo. Las colisiones entre ellas producen una resultante, que es el hecho histórico, análoga a la que se produce «en la naturaleza inconsciente». Aunque en la superficie de los hechos parece reinar el azar indeterminado, en el fondo tales acontecimientos están gobernados «por leyes internas ocultas» [95].

Por tanto, las voluntades individuales no influyen casi en el resultado total, el acontecer histórico. Fuerzas motrices que subyacen a esos móviles particulares son los resortes supremos que mueven la historia. Estas causas suelen ser las voluntades de las grandes masas y sus jefes orientadores. En ellos se han de descubrir «las leyes determinantes del curso de la historia» [96]. Es un primero y vago intento de conciliar el *determinismo histórico* marxista con la acción consciente de la voluntad humana, a la que se niega en el fondo la libertad.

2) *El fundamento* de este materialismo histórico es también la visión materialista del hombre en el mundo, en sus relaciones con la naturaleza. Todos los hombres dependen de la naturaleza que les proporciona los medios de existir. El hombre es un «animal de necesidades»; permanecer en la existencia, obteniendo con la mayor eficacia de la naturaleza los medios para satisfacer sus necesidades vitales, es la ley primera de la vida humana. Los hombres, antes que por la conciencia y el pensar, se distinguen de los animales en cuanto empiezan a *producir* sus medios de vida material [97].

[95] ENGELS, *L. Feuerbach y el fin de la fil. clásica*, en *Obras escogidas* II p.391-2: «La historia de la sociedad difiere sustancialmente, en un punto, de la historia del desarrollo de la naturaleza. En ésta, los factores que actúan y en cuyo juego mutuo se impone la ley general, son todos agentes inconscientes y ciegos. En cambio, en la historia de la sociedad, los agentes son todos hombres dotados de conciencia, que actúan movidos por la reflexión o la pasión, persiguiendo determinados fines; aquí nada acaece sin una intención consciente, sin un fin propuesto. Pero esta distinción, por muy importante que sea, no altera el hecho de que el curso de la historia se rige por *leyes generales de carácter interno*. También aquí reina, pese a los fines conscientemente deseados de los individuos, un aparente azar; rara vez acaece lo que se desea, y en la mayoría de los casos los fines propuestos se entrecruzan unos con otros y se contradicen. Por eso, en su conjunto, los acontecimientos históricos también parecen estar presididos por el azar. Pero allí donde en la superficie parece reinar la casualidad, ésta se halla siempre gobernada por leyes internas ocultas».

[96] Ibid., p.393: «Por tanto, si se quieren investigar las causas motrices que están detrás de estos móviles por los que actúan los hombres en la historia y que constituyen los resortes supremos de la historia, no habrá que fijarse tanto en los móviles de hombres aislados como en aquellos que mueven a *grandes masas*, en acciones continuadas, que se traducen en grandes cambios históricos».

[97] *La ideología alemana* p.19: «Las premisas de que partimos .. son los individuos reales, su acción y sus condiciones materiales de vida. La primera premisa de toda historia humana es, naturalmente, la existencia de individuos humanos vivientes. El primer estado es la

Tal es lo que llama Marx el *dato primario* o premisa de toda existencia humana y, por tanto, de toda historia, o *el hecho histórico primero* y fundamental condición de toda la historia posterior: la *producción* de los medios para satisfacer las necesidades de la vida material [98]. Sobre él se levanta el segundo elemento impulsor de la historia, que es la adquisición de instrumentos de trabajo que conduce a nuevas necesidades. Y un *tercer factor* del desarrollo histórico es que los hombres, además de conservar la vida, deben renovarla y continuarla en los hijos, es decir, la familia [99].

Necesidad, trabajo y familia son, para Marx, los tres momentos del hecho histórico primario que han de mover toda la historia. Porque ellos ponen no sólo la relación del hombre con la naturaleza, sino también el conjunto de *relaciones sociales* entre los hombres. El trabajo funda, en efecto, no sólo una relación natural, sino también una relación *social*, en cuanto que la producción es una acción conjugada de individuos, y con la relación familiar construye el entramado de la vida social. La sociedad y, por tanto, la historia viene así constituida por la interacción entre las relaciones sociales y el trabajo y fuerzas de producción. De este modo se pone una base y lazo materialista a la vida social y a la historia [100].

Así, pues, para Marx, en la producción que atiende a las necesidades de la vida y en los subsiguientes intercambios o relaciones que brotan de los modos de producción está *la fuerza fundamental y directiva de la historia*. Es una historia de la humanidad casi animal, enteramente materialista, la que erige sobre ese cimiento económico. La obra *El capital* está toda enfocada bajo este prisma y constituye el principal desarrollo de su materialismo histórico, en el que se formulan las leyes del devenir económico y, por tanto, del curso de la historia.

organización corpórea de estos individuos y, como consecuencia, su relación con el resto de la naturaleza. Podemos distinguir al hombre de los animales por la conciencia, por la religión o lo que se quiera. Pero el hombre mismo se diferencia de los animales a partir del momento en que comienza a *producir* sus medios de vida. Al producir sus medios de vida, el hombre produce indirectamente su propia vida material».

[98] Ibid., p.28: «La primera premisa de toda existencia humana y también, por tanto, de toda historia es que los hombres se hallan para hacer historia en condiciones de vivir. *El primer hecho histórico* es, por consiguiente, la *producción* de los medios indispensables para la satisfacción de estas necesidades, es decir, la producción de la vida material misma, y no cabe duda que éste es un hecho histórico, una condición fundamental de toda historia, que lo mismo hoy que hace miles de años, necesitan cumplirse todos los días».

[99] Ibid., p.28-29: «Lo segundo es que la satisfacción de esta primera necesidad, la acción de satisfacerla y la adquisición del instrumento de trabajo conduce a nuevas necesidades, y esta creación de necesidades nuevas constituye el primer hecho histórico... El tercer factor que interviene... en el desarrollo histórico es el de que los hombres que renuevan diariamente su propia vida comienzan a crear otros hombres, a procrear: es la relación de *la familia*».

[100] Ibid., p.30-1: «La producción de la vida, tanto de la propia en el trabajo como de la ajena en la procreación, se manifiesta inmediatamente como una *doble relación*—de una parte como relación natural y de otra como relación social—; *social*, en el sentido de que por ella se entiende la cooperación de diversos individuos. De donde se desprende que un determinado modo de producción o una determinada fase industrial lleva siempre aparejado un determinado modo de cooperación o una determinada fase social, que es, a su vez, una *fuerza productiva*; que la suma de las fuerzas productivas condiciona *el estado social* y, por tanto, la historia de la humanidad. Se manifiesta, por ello, ya de antemano, una *conexión materialista* entre los hombres, condicionada por las necesidades y el modo de producción, y que es tan vieja como los hombres mismos; conexión que adopta constantemente formas nuevas y que ofrece, por consiguiente, una historia, aun sin que exista cualquiera absurdo *(Unsinn)* político o religioso que también mantenga unidos a los hombres».

3) *La ley general del materialismo histórico* condensa y sintetiza este determinismo histórico, esta marcha evolutiva de la historia humana, social, cultural y religiosa, determinada por las relaciones económicas de producción, sujetas a su vez a las leyes deterministas ya estudiadas.

En el texto más conocido en que se formula este principio, del prefacio a su contribución a la *Crítica de la economía política*, Marx distingue la *estructura económica* de la sociedad (equivalente a la infraestructura) y, por otra parte, la *superestructura (Uberbau)* de la misma, que son los fenómenos de la conciencia social con todas sus manifestaciones políticas religiosas, filosóficas y las instituciones derivadas de la misma. La «estructura económica» de la sociedad aparece formada por dos elementos: las fuerzas productivas, que son la relación inmediata del hombre con la naturaleza, y las relaciones de producción, que son las relaciones sociales en el trabajo; a todo ello denomina también el *modo de producción*.

Pues bien, la tesis esencial de este materialismo social e histórico sostiene que tal estructura económica, cifrada en el modo de producción, *condiciona* todo el proceso de la vida social, política y espiritual; que en cada época de la historia, las superestructuras sociales e ideológicas están determinadas por el modo de producción económica propio de dicha fase, y es el resultado directo del mismo; y que, por ello, a cada cambio de la «base económica», de las condiciones económicas de producción, «se revoluciona toda la inmensa estructura erigida sobre ella» [101].

En consecuencia, Marx ha distinguido cinco épocas en el desarrollo de la historia correspondientes a otras tantas fases de relaciones de producción, y que más tarde explicará Stalin: 1) época asiática, o modo de producción primitivo (instrumentos de piedra, arco y flechas); 2) época antigua (esclavitud, edad del metal); 3) feudalismo (arado y telar); 4) sociedad capitalista (gran industria). Pero estas fases son de antagonismo social y forman la prehistoria. La 5) y última, la de la sociedad comunista, dará la solución de esos antagonismos [102].

Marx ha insistido en esta ley básica en sus diferentes obras.

[101] *Prefacio* a la *crítica de la economía política*, en *Obras escogidas* I p.348: «En la producción de su vida, los hombres contraen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción, que corresponden a una determinada fase de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de esas relaciones de producción forma la *estructura económica* de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la *superestructura* jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social. *El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política y espiritual en general. No es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia*... Cuando se estudian estas revoluciones, hay que distinguir siempre entre los cambios materiales ocurridos en las condiciones económicas de producción y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, en una palabra, las formas ideológicas en que los hombres adquieren conciencia de este conflicto y luchan por resolverlo».

[102] Ibid., p.349: «A grandes rasgos, podemos designar como otras tantas épocas de progreso, en la formación económica de la sociedad, el modo de producción asiático, el antiguo, el feudal y el moderno burgués. Las relaciones burguesas son la última forma antagónica del proceso social de producción. Pero las fuerzas productivas que se desarrollan en el seno de la sociedad burguesa brindan, al mismo tiempo, las condiciones materiales para la solución de este antagonismo. Con esta formación social se cierra, por tanto, la *prehistoria de la sociedad humana*».

Así, en *La ideología alemana*, el *Manifiesto comunista* y en la *Miseria de la filosofía*, en que recalca el determinismo en esta relación de dependencia de las estructuras sociales respecto de las fuerzas y relaciones de producción [103]. Por su parte, Engels hace suya esta tesis que, según él, expresa la nueva «concepción materialista de la historia». De ella afirmó también que «era un descubrimiento que venía a revolucionar no sólo la economía, sino todas las ciencias históricas» [104]. Pero más tarde trató de atenuar el determinismo rígido y unilateral de las fuerzas productivas sobre la conciencia y sobre las superestructuras, sosteniendo que las formas políticas y las ideologías vuelven a influir, a su vez, sobre la infraestructura, si bien en el seno de esta misma dependencia.

La filosofía de la historia en esta concepción materialista es una filosofía de los hechos económicos como base y raíz causal de toda la historia superior de la cultura humana. La teoría presenta además un determinismo social e histórico, orientado hacia el destino inevitable de la revolución social y el comunismo. Con razón ha sido llamada esta concepción fantástica e irreal, en el fondo negadora de la libertad humana, ***determinismo histórico*** e ***interpretación económica de la historia***.

La revolución total y el comunismo.—La revolución es la fase fulminante del materialismo histórico, el momento dialéctico de la historia que ha de conducir a la supresión de todas las alienaciones y de todos conflictos sociales con la liberación plena del hombre, lo cual todo se debe realizar en la sociedad comunista.

Ya se ha dicho que Marx—y lo mismo Engels—fue un dirigente revolucionario neto tanto como un doctrinario de la revolución. En casi todos sus escritos defiende y proclama la revolución, y en todas sus luchas sociales trató de promoverla de mil modos, siguiendo en esto su consigna de la unión de la teoría y la práctica. Uno de los puntos de mayor divergencia con los otros modos de socialismo y comunismo, por Marx criticados, era que éstos no aceptaban el principio de la revolución como factor determinante de las trans-

[103] *La ideología alemana* p.40-1, esp. p.33 *Manifiesto comunista* p.37; *Miseria de la filosofía* p.173-4, reproducido en *Carta a Annenkov*, en *Obras escogidas* II p.446: «¿Qué es la sociedad, cualquiera que sea su forma? El producto de la acción recíproca de los hombres. ¿Pueden los hombres elegir libremente esta o aquella forma social? Nada de eso. A un determinado nivel de desarrollo de las facultades productivas de los hombres corresponde una determinada forma de comercio y consumo. A determinadas fases de desarrollo de la producción, una determinada sociedad civil. A una determinada sociedad civil corresponde un determinado Estado político. Huelga decir que los hombres no son árbitros de sus *fuerzas productivas*—base de toda su historia—, pues toda fuerza productiva es una fuerza adquirida, producto de una actividad anterior. Sus relaciones materiales forman la base de todas las relaciones. Estas relaciones materiales no son más que las formas necesarias bajo las cuales se realiza su actividad material e individual».

[104] ENGELS, *Del socialismo utópico al socialismo científico*, en *Obras escogidas* II p.132 «Los nuevos hechos obligaron a revisar toda la historia anterior; entonces se vio que, con excepción del Estado primitivo, *toda* la historia anterior habría sido la historia de las luchas de clases, y que estas clases pugnantes entre sí eran en todas las épocas fruto de las relaciones de producción y de cambio, es decir, de las relaciones *económicas* de su época; que la *estructura económica* de la sociedad en cada época de la historia constituye, por tanto, la *base real* cuyas propiedades explican, en última instancia, *toda la superestructura* integrada por las instituciones jurídicas y políticas, así como la ideología religiosa, filosófica, etc., de cada período histórico. Ahora, el idealismo quedaba desahuciado de su último reducto, de la concepción de la historia, sustituyéndolo una *concepción materialista de la historia*».

formaciones sociales; y sin la revolución no se llega, según él, al verdadero comunismo.

Para Marx, en cambio, la acción revolucionaria es esencial en el movimiento general del materialismo histórico, pues forma parte de la *dialéctica* de la historia. Su *origen* está en las contradicciones que surgen con el desarrollo de las fuerzas de producción, base de la historia. Al llegar a una determinada fase de desarrollo, estas fuerzas productivas chocan con las relaciones de propiedad existentes. Se produce entonces la colisión, y con ello la acción revolucionaria, que hace cambiar la base económica y las relaciones sociales que de ella emanan. Es la misma dialéctica que generalmente proponen Marx y Engels en términos de la *lucha de clases*. Porque la historia de las relaciones de producción y de las estructuras sociales que sobre ellas se basan «es la historia de las luchas de clases» [105]. Estas se originan invariablemente de las relaciones de producción capitalista basadas en la propiedad privada. Los antagonismos de las clases crecen con el desarrollo capitalista, según las leyes antes expuestas; al llegar a un punto de desfase crítico se produce la confrontación y la lucha revolucionaria.

Toda revolución consiste, pues, en una transformación violenta surgida del antagonismo de las clases, o de la contradicción entre el movimiento de las fuerzas productivas y el estado de las relaciones sociales, con el fin de hallar una forma armónica entre ambas. Concierne, por tanto, a las formas de propiedad. Una clase se apropia de los medios de producción e instituye relaciones de propiedad nuevas: propiedad antigua de señor frente al esclavo, propiedad feudal, gremial, propiedad capitalista. Esta última ha conocido formas sucesivas, antes de llegar al capitalismo desarrollado.

Esto significa que ha habido en la historia numerosas revoluciones que han determinado cambios en las relaciones de propiedad, con las consiguientes transformaciones en la estructura social y en las superestructuras ideológicas. A todas ellas llama Marx *revoluciones parciales* o *revoluciones políticas*, y las distingue de la *revolución radical*, o *revolución general* y total, que será la revolución comunista. Es la que afirmaba Marx ser la única posible en Alemania, aunque los socialistas utópicos sólo soñaban con la revolución parcial o política que reformara la estructura social, sin transformarla en sus fundamentos [106].

La característica de toda revolución parcial es la *particularidad* del grupo o clase que la realiza y la emancipación limitada de una parte de la sociedad que pretende conseguir. Ordinariamente es la

[105] *Artículo* en *Das Volk* (1859), en *Obras escogidas* I p.354, donde reproduce todo el texto anterior de Marx.

[106] *Contribución a la crítica de la economía política*, prefacio, en *Obras escogidas* I p.348 «Al llegar a una determinada fase de desarrollo las fuerzas productivas materiales de la propiedad chocan con las relaciones de producción existentes o .. con las relaciones de propiedad dentro de las cuales se han desenvuelto. De formas de desarrollo de las fuerzas productivas, estas relaciones se convierten en trabas suyas y se abre así una época de revolución social. Al cambiar la base económica, se revoluciona la inmensa superestructura erigida sobre ella».

[106] *Manifiesto comunista*, en *Obras escogidas* I p.19; ENGELS, *Del socialismo utópico al socialismo científico* (texto en nota 104).

sociedad burguesa la que instaura su dominación, que pretende ser universal, aunque sólo sirva a los intereses de clase [107]. La misma Revolución francesa, que abolió el régimen feudal e instauró la burguesía, no hubiera podido ser una emancipación universal excepto si todos los hombres hubiesen sido efectivamente burgueses. La revolución total sólo puede efectuarse en nombre de los derechos generales de la sociedad y por una clase que represente a toda la sociedad y haga la revolución de un pueblo [108]. Tal es únicamente el proletariado.

La revolución comunista anunciada por Marx es justamente ese tipo de revolución radical y, por ende, universal y total. Corresponde exactamente a la situación de universalidad en negativo de la clase proletaria, que es el agente de la misma. A proclamar su exigencia necesaria e inevitable ha llegado, en el *Manifiesto comunista,* mediante la dialéctica de la formación en la historia de las dos clases antagónicas, en lucha irreconciliable, la cual, en la actual situación capitalista, ha llegado a su punto crítico de conflicto, que provocará la supresión revolucionaria de la sociedad burguesa. Y sobre todo por la dialéctica ya expuesta de *El capital*, sobre la acumulación constante de capitales y el desarrollo continuo del capitalismo explotador, que provoca la depauperación y miseria absoluta de un proletariado que abarca la inmensa mayoría de la población; por ambos lados, de extensión y desposeimiento o alienación total, asume así la clase proletaria la condición de universalidad negativa, de negación dialéctica que le impele a la supresión. «El proletariado se ve obligado a suprimirse a sí mismo y a suprimir el término opuesto que le condiciona, *la propiedad privada*, con el régimen capitalista por ella producido» [109].

Se cumple así la ley dialéctica: la propiedad privada conduce por su propio movimiento a su supresión; pero no por fuerza ciega e inconsciente, sino produciendo el proletariado, que opera por la acción *consciente* de la revolución [110].

[107] *En torno a la crítica del derecho de Hegel*, en *La sagrada familia y otros escritos* (México 1967) p.12. «El sueño utópico, para Alemania, no es la *revolución radical*, no es la emancipación *humana general*, sino, por el contrario, la revolución *parcial*, la revolución meramente *política*, la revolución que deja en pie los pilares del edificio». Ibid., p.15: «En Alemania no puede abatirse ningún tipo de servidumbre sin abatir todo tipo de servidumbre. La meticulosa Alemania no puede revolucionar sin revolucionar desde el fundamento mismo. La emancipación del alemán es la emancipación del hombre».

[108] Ibid., p.12: «¿Sobre qué descansa una revolución parcial, meramente política? Sobre el hecho de que se emancipe *una parte de la sociedad burguesa* e instaure una dominación *general*. Esta clase libera a toda la sociedad, pero sólo bajo el supuesto de que toda la sociedad se halle en la situación de esta clase».

[109] *Manifiesto comunista*, p.12: «Sólo en nombre de los derechos generales de la sociedad puede una clase especial reivindicar para sí la dominación general. Y para escalar esta posición emancipadora y poder explotar políticamente a todas las esferas de la sociedad en interés de la propia esfera... es necesario que todos los defectos de la sociedad se condensen en una clase»...

[110] *La sagrada familia* p.100: «*La propiedad privada*, en cuanto riqueza, se halla obligada a mantener su propia existencia, y con ella la de su antítesis, el proletariado... Y, a la inversa, el proletariado en cuanto proletariado está obligado a destruirse a sí mismo y, con él, a su antítesis condicionante.., a la propiedad privada. Tal es el lado *negativo* de la antítesis..., la propiedad privada disuelta y que se disuelve». Ibid., p.101: «Es cierto que la propiedad privada empuja... en su movimiento económico, a su propia disolución, pero sólo por medio de un desarrollo independiente de ella, inconsciente, contrario a su voluntad... sólo en cuanto engendra al proletariado *como* proletariado, a la *miseria consciente* de

El acto esencial de la revolución es la *supresión de la propiedad privada* de los medios de producción, que es otro nombre para designar la supresión de la alienación capitalista. «La revolución comunista es la ruptura más radical en el sistema tradicional de la propiedad» [111]. Esta abolición puede efectuarse de una manera gradual, según los distintos países. El *Manifiesto comunista* propone las *medidas prácticas* a través de las cuales puede realizarse dicha transformación, que implican además una primera planificación del nuevo régimen económico [112]. Pero el principio firmemente establecido es el de la socialización de los medios de producción importantes.

Los medios para llevarla a cabo se resumen en la *violencia*. El marxismo ha predicado y practicado siempre la violencia, la acción violenta revolucionaria. La revolución debe conducir a la supresión de todos los derechos de propiedad o expropiación general, y con ello al derrocamiento de la burguesía y elevación del proletariado a «clase dominante», por la conquista del poder que pueda arrancar a la burguesía todos los medios de producción. Esto, naturalmente, no podrá cumplirse sino por «una violación despótica del derecho de propiedad y de todas sus relaciones de producción», lo que implica usar a fondo de la fuerza, la subversión organizada [113]. Marx, por otra parte, tiene el concepto de que «el poder político» es la violencia organizada de una clase por la opresión de la otra. Con la revolución le toca al proletariado ejercer esa violencia opresora para disolver las estructuras de la sociedad burguesa y transformar radicalmente todo el modo de producción [114].

La medida revolucionaria esencial es, por lo tanto, *la conquista del poder político* por el proletariado. Tal es su objetivo inmediato [115]. Todo ello sucede a nivel de cada nación, en que se construye el poder. Pero en seguida proclama el *slogan:* «Los obreros no tienen patria». La primera liberación ha de hacerse dentro del marco de cada Estado nacional. Mas el proletariado tiene de suyo vocación de universalidad. Pronto hablará Marx de que la empresa

su miseria espiritual y física, consciente de su deshumanización... El proletariado ejecuta la sentencia que la *propiedad privada* pronuncia sobre sí misma al crear el proletariado».

[111] *Manifiesto comunista*, en *Obras escogidas* I p.38. Ibid., p.32: «En este sentido, los comunistas pueden resumir su teoría en esta fórmula única: *abolición de la propiedad privada*».

[112] Ibid., p.38-39.

[113] Ibid., p.30: «Hemos seguido el curso de la guerra civil más o menos oculta que se desarrolla en el seno de la sociedad existente, hasta el momento en que se transforma en revolución abierta, y el proletariado, *derrocando por la violencia a la burguesía, implanta su dominación*». Ibid., p.38: «El primer paso de la revolución obrera es la elevación del proletariado a *clase dominante*, *la conquista* de la democracia. El proletariado se valdrá de su dominación política para ir arrancando gradualmente a la burguesía todo el capital, para centralizar todos los instrumentos de produccion en manos del Estado, es decir, del proletariado organizado como clase dominante *(herrschende Klasse)* .. Esto, naturalmente, no podrá cumplirse al principio más que por una *violación despótica* del derecho de propiedad y de las relaciones burguesas de producción».

[114] Ibid., p.39: «El poder político, hablando propiamente, es la violencia organizada de una clase por la opresión de la otra. Si en la lucha contra la burguesía el proletariado se constituye indefectiblemente en clase; si mediante la revolución se convierte en clase dominante y, en cuanto clase dominante, suprime *por la fuerza* las viejas relaciones de producción»...

[115] Ibid., p.32: «El objetivo inmediato de los comunistas es... la constitución de los proletarios en clase, derrocamiento de la dominación burguesa, conquista del poder político por el proletariado».

común de los trabajadores ha de ser «la fraternidad internacional de los pueblos», y en este espíritu internacionalista fundará la I Internacional. La revolución, por ende, ha de ser universal.

En los textos citados del *Manifiesto comunista* se expresa bien la doctrina de la *dictadura del proletariado*, pues la clase obrera conquista en la revolución el poder político, que, por su naturaleza, es dictatorial o dominación opresiva de la otra clase. Dicha fórmula, tan popularizada por el comunismo, también es suya, y la emplea Marx en carta a Weydemayer en 1852, como idea y aportación original[116]. En la *Crítica del programa de Gotha* precisa el sentido e importancia de esta dictadura proletaria como un *período de transición* a la sociedad comunista que ha de instaurarse[117].

El comunismo será, pues, la meta final que persigue esta revolución, universal e irreversible, a donde ha de desembocar toda su acción radicalmente transformadora de la sociedad burguesa, de sus estructuras e instituciones.

La sociedad comunista.—¿Cuál será entonces el cuadro ideal de esta sociedad perfecta, de la comunidad humana enteramente integrada que llamamos comunismo, y a la que se llega por la destrucción de toda la sociedad anterior?

Marx no ha creado la palabra comunismo, que al llegar él estaba de moda, y diversos movimientos y grupos obreros, nacidos del socialismo, se adornaban con este nombre. Con tono solemne declara al empezar su *Manifiesto*: «Un fantasma obsesiona a Europa, y es el fantasma del comunismo», y contra él se han coligado todas las fuerzas de la vieja Europa, porque su gran fuerza es ya reconocida. Pero comienza distinguiendo su nuevo comunismo de todas esas formas de socialismo y comunismo utópicos. Se trataba de un comunismo vulgar, igualitario y nivelador, que no hace más que generalizar la propiedad privada, y con ello la alienación y esclavitud del hombre frente a las cosas y la sociedad. Constituía, por lo tanto, una negación de la personalidad y del valor del individuo en provecho de la sociedad.

El nuevo comunismo debe suprimir todas las alienaciones, conciliar todos los antagonismos existentes. Es el tema que Marx expone, sobre todo en uno de los fragmentos de los *Manuscritos* de 1844, con la típica y abstracta «verborrea hegelia-

[116] *Carta a Weydemayer* (5-3-1852), en *Obras escogidas* II p.456: «Lo que yo aporté como cosa nueva fue: 1) demostrar que la existencia de las clases no está ligada sino a ciertas fases de desarrollo histórico de la producción; 2) que la lucha de clases conduce necesariamente a la *dictadura del proletariado*; 3) que esta dictadura proletaria en sí no constituye más que *la transición a la abolición de todas las clases y a una sociedad sin clases*».

[117] *Crítica del programa de Gotha*, en *Obras escogidas* II p.25: «Entre la sociedad capitalista y la sociedad comunista media el período de la transformación revolucionaria de la primera [illegible] la segunda. A [illegible]odo corresponde también un período político de transición, cuyo estado no pue[illegible] que *la dictadura revolucionaria del proletariado*».

na» (expresión de un autor) que en esa época usaba [118]. En resumen viene a decir que el comunismo realiza todo ello con la supresión *positiva* de la propiedad privada, raíz de toda la «autoenajenación humana». Por tanto, el comunismo significa la «auténtica *apropiación de la esencia humana* por y para el hombre», un «retorno completo del hombre hacia sí mismo como *ser social*, es decir, humano», y trae «la verdadera resolución (supresión, *Auflösung)* de la lucha entre el hombre y la naturaleza y entre el hombre y el hombre, la verdadera resolución de la lucha entre existencia (apariencia fenomenal) y esencia, entre objetivación de sí y manifestación activa de sí, entre libertad y necesidad, entre individuo y especie» [119].

Todo esto lo realiza el comunismo por la fuerza mágica de la supresión de la propiedad privada, que encierra todas las alienaciones; su supresión comportará, por ello, «la supresión de toda enajenación», es decir, el retorno del hombre de sus fantasías religiosas, políticas, a su verdadero ser natural, *social* [120]. En la nueva sociedad comunista, «la actividad y el consumo del hombre serán sociales», y el hombre se hará verdaderamente un ser social. Marx repite en todos los tonos que sólo por esta vida comunitaria en la sociedad comunista el individuo pasa a ser plenamente social, «en asociación real con los otros hombres» y hasta en perfecta adecuación con la naturaleza [121]. Y de igual modo que el hombre se hace naturaleza y la naturaleza se hace humana, el hombre pasa a ser objeto y el objeto se hace humano. Ya no se pierde en el objeto, puesto que éste es objeto humano, lo cual es posible sólo porque «este objeto se ha convertido en *objeto social*, y él, para sí, en un ser social, al igual que la sociedad pasa a ser para él como esencia en ese objeto». Todos los objetos pasan a ser «la objetivación de sí mismo», devienen objetos que confirman y realizan su individualidad, «sus objetos». Ya no hay oposición entre la actividad subjetiva del hombre al manifestarse a sí mismo y la objetivación que afecta al producto de su ma-

[118] *Manuscritos económicos y filosóficos* p.103-120.

[119] Ibid., p.107 (texto parcial en nota 65).

[120] Ibid., p.108: «La supresión positiva de la propiedad privada como la apropiación de la vida humana es, pues, la supresión positiva de toda enajenación: es decir, el retorno del hombre de la religión, familia, Estado, etc., *a su modo humano, social, de existencia*».

[121] Ibid., p.109: «Así, el carácter social es el carácter general del movimiento total: como la sociedad misma produce al hombre en cuanto tal, de igual modo la sociedad es producida por él. La actividad y el consumo... son sociales...; la esencia humana de la naturaleza existe primero sólo para el hombre social; porque sólo allí existe para él la naturaleza como el *lazo con el hombre*—como su existencia para el otro y la existencia del otro para él—como elemento vital del universo humano...; mi propia existencia es actividad social y, por consiguiente, aquella que hago por mí mismo, que yo realizo para la sociedad y con la conciencia de mí mismo como ser social».

nifestación activa. Entre ambas hay identidad, y «el hombre mismo pasa a ser en sí objeto»[122].

Entre otras maravillas que descubre también Marx en este modo de ser humano y social perfecto de la sociedad comunista, es que van a coincidir la necesidad humana y su plena satisfacción, y en cierto modo la riqueza y la pobreza[123]. Y, por fin, que la vida individual del hombre va a coincidir con la vida de la especie, recobrando el individuo *conciencia de la especie*, por la cual confirma su verdadera vida social. Más aún, el individuo ha pasado a ser la *totalidad*, la universalidad del vivir humano y social[124]. Pero el sueño idealista de Marx es cortado por una alusión seca a la muerte, que troncha toda ilusión comunista de un paraíso terrenal y cuyo enigma deja insoluble[125].

Toda esta descriptiva de la sociedad comunista lleva la influencia clara del idealismo de Hegel y la fuerte impronta de su dialéctica. El resultado general es el que se ha apropiado el marxismo posterior. El regimen de propiedad y su sistema capitalista es la causa de todos los males del hombre; la abolición de la propiedad privada traerá toda clase de bienes y la liberación plena del hombre de todos sus lazos de servidumbre y alienación en que se hallaba perdido. El hombre se ha encontrado a sí mismo. He aquí el paraíso perdido. Lo peor es que todos esos mecanismos abstractos e idealistas con que Marx pretende explicar tan radical transformación del hombre, y hasta de la naturaleza, suenan a «pintura abstracta», a un irrealismo tan fantástico y utópico como todas las utopías socialistas y abstractas ideales que Marx había criticado.

Otros rasgos más concretos y básicos ha empleado Marx en su incierta descripción de la futura sociedad comunista. Mencionemos al menos tres: 1) En la *Crítica del programa de Gotha*, que es casi su trabajo último (1875), Marx confirma su visión ideal del comunismo como una sociedad perfecta, en la

[122] Ibid., p.113.

[123] Ibid., p.117-18: «Se verá cómo en lugar de *riqueza* y *pobreza* de la economía política están el rico ser humano y la rica necesidad humana. El rico ser humano es simultáneamente el ser humano que necesita una totalidad de actividades vitales humanas: el hombre en quien su propia realización existe como íntima necesidad, como apremio. No sólo la riqueza, sino también la pobreza del hombre, dado el socialismo, reciben en igual medida un significado humano y, por consiguiente, social».

[124] Ibid., p.110: «El individuo es el ser social . La vida del hombre, como individuo y como especie, no es, con mucho, *diferente*...; el modo de existencia del individuo es un modo de vida más particular y más general de la especie, o la vida de la especie es una vida individual más particular y más general. *En su conciencia de especie*, el hombre confirma su verdadera vida *social* .. Por mucho que el hombre sea entonces un individuo particular... es también *totalidad*—la totalidad ideal—... así como existe en el mundo real como la noción y el goce verdadero de la existencia social y como *totalidad* de la actividad vital humana».

[125] Ibid., p.110-11: «*La muerte* parece ser una dura victoria de la especie sobre lo definitivo individual y contradecir su unidad. Pero el individuo determinado sólo es un ser esencial determinado y, como tal, es mortal».

cual se dará un desarrollo ilimitado de los individuos «en todos sus aspectos» (técnicos, culturales, etc.); las fuerzas productivas crecerán sin cesar, el trabajo no será algo penoso, sino necesidad vital, y «correrán a chorro los manantiales de la riqueza colectiva» [126].

2) En el *Manifiesto comunista* se perfila la estructura principal de la sociedad comunista. Será una sociedad perfecta en que habrán desaparecido las diferencias de clases, es decir, una *sociedad sin clases*. Y el «poder público perderá su carácter político», por lo que el Estado, asentado sobre el poder político, también desaparecerá. Ya ha definido Marx este poder político como «la violencia organizada de una clase para la opresión de la otra», y, desaparecidas las clases con sus luchas y antagonismos, desaparecerá asimismo el carácter político del Estado, lo que entraña la supresión radical del Estado, con su poder activo de un grupo dominante sobre los demás. De igual suerte, esta sociedad comunista implica la superación de la democracia republicana, en que la mayoría popular impone la ley a una minoría [127].

Por ello Marx anuncia la sustitución de la sociedad burguesa con su instrumento del Estado político (aun democrático) por una «asociación libre» de ciudadanos iguales y unidos en las relaciones de trabajo y producción social, en que el desenvolvimiento libre de cada uno se unirá al libre desarrollo de las actividades de todos los demás [128]. Así incide en la misma utopía de la sociedad anarquista que tan duramente combatía en Max Stirner y Bakunin.

Naturalmente, «la dictadura del proletariado» que había implantado la revolución comunista no representa esa sociedad libre, ya que ejerce una violencia destructora sin precedentes. Por fuerza deberá tener un carácter provisional y de «transición», como aseguraba, y debía terminar con la misma acción revolucionaria, que suprime la propiedad privada e implanta el socialismo. De nuevo aquí aparece una tremenda contra-

[126] *Crítica del programa de Gotha*, en *Obras escogidas* II p.16: «En la fase superior de la sociedad comunista, cuando haya desaparecido la subordinación esclavizadora de los individuos a la división del trabajo..., cuando *el trabajo* no sea solamente un medio de vida, sino *la primera necesidad vital*; cuando *con el desarrollo de los individuos en todos sus aspectos* crezcan también las fuerzas productivas y corran a chorro lleno los manantiales de la riqueza colectiva, sólo entonces podrá rebasarse totalmente el estrecho horizonte del derecho burgués».

[127] *Manifiesto comunista* p.39: «Una vez que en el curso del desarrollo hayan desaparecido las diferencias de clase y se haya concentrado toda la producción en manos de individuos asociados, el poder público perderá su carácter político. Si en la lucha contra la burguesía el proletariado se constituye en clase dominante... y, en cuanto clase dominante, suprime por la fuerza las viejas relaciones de producción, suprime al mismo tiempo las condiciones para la existencia del antagonismo de clase y de las clases en general y, por tanto, su propia dominación como clase».

[128] Ibid., p.39: «En sustitución de la antigua sociedad burguesa, con sus clases y sus antagonismos de clase, surgirá *una asociación* en que el libre desenvolvimiento de cada uno será la condición del libre desenvolvimiento de todos».

dicción de la lógica de la doctrina con los hechos, ya que el comunismo se viene sosteniendo durante medio siglo justamente por la fuerza de una implacable dictadura y con toda la máquina de un Estado omnipotente. Lenin y Stalin han debido por ello buscar justificativos del Estado comunista y la «revolución permanente», en contra de la teoría marxista.

3) El comunismo era proclamado *el fin de la historia*, así como «la solución del enigma de la historia». Según la ley del materialismo histórico, todos los acontecimientos de la historia anterior venían a preparar el advenimiento del comunismo, en que culminaba y se resolvía su entero devenir dialéctico. Por eso era llamada esa historia anterior una «prehistoria» oscura y alienada del hombre, que desemboca y termina en una triunfal realización capaz de cambiar radicalmente sus características. De ahí que también sea proclamado «solución del enigma de la historia», que viene a dar *sentido* y valor al curso precedente de la misma, la cual no era comprendida en su interna alienación ni el hombre se había en ella plenamente revelado. La historia entera no ha tenido más sentido que el ser «el acto de génesis» que da nacimiento al estado comunista, como conciencia y comprensión de su devenir [129].

Pero esta triunfal presentación del comunismo en el marco de la historia tiene la contrapartida de un segundo aspecto o reverso contradictorio. Porque la historia aún no ha terminado, por lo que el comunismo instaurado tiene que ser considerado como un «*desarrollo* histórico» ulterior [130]. Marx se ve condenado a aceptar la *continuación de la historia* en el comunismo, el cual, por lo tanto, estará *dentro* de la historia anterior, y por mucho que se presente el estadio del comunismo como una historia enteramente renovada, caerá bajo las reglas del materialismo histórico. Estará, pues, sometido a la dialéctica de nuevas contradicciones que han de surgir en el proceso de la vida económica y social, si no quiere caer en una historia muerta y sin evolución. El comunismo, por consiguiente, no es el fin de la historia ni resuelve ningún misterio de la historia.

[129] *Manuscritos económicos y filosóficos* p.107: «El comunismo es *el enigma resuelto* de la historia, y sabe que él es esta solución. El movimiento entero de la historia es su verdadero acto de producción *(Zeugungsakt)*, el acto de nacimiento de su existencia empírica y, al mismo tiempo, para su conciencia pensante, es el movimiento comprendido y sabido de su devenir».

[130] Ibid., p.120: «El comunismo es la posición en cuanto negación de la negación, y, entonces, la fase de hecho necesaria *para la próxima etapa del desarrollo histórico* en el proceso de emancipación y recuperación humana. El comunismo es la figura necesaria y el principio dinámico del porvenir cercano, pero el comunismo no constituye en cuanto tal el fin de la evolución humana, la figura de la sociedad humana».

El comunismo como humanismo radical y ateo.—El comunismo, que hemos visto es el desenlace y meta final de toda la filosofía marxista, es proclamado y formulado expresamente por Marx como *humanismo* sólo en algunos textos de los *Manuscritos de 1844*, aunque este concepto constituye como el fondo y conclusión latente en estos nebulosos escritos, tan llenos de profunda reflexión dialéctica.

Pero el comunismo como humanismo, o el humanismo marxista, suele recibir un énfasis especial, como clave y centro de todo el pensamiento de Marx, en algunas interpretaciones actuales, dado que ahora justamente casi todas las filosofías radicales se presentan como formas de humanismo. Y el marxismo es sin duda un humanismo, y el más radical, que hace converger toda la explicación del mundo y de la historia en torno al hombre como centro del universo. Este enfoque global del comunismo marxista como un humanismo es legítimo, puesto que todo él se cifra en la exaltación del hombre y de su realización plena por el comunismo. Pero corre el riesgo de reducir la complicada trama del sistema marxista a una visión general del hombre, olvidando los temas específicos. Nos limitamos al análisis sumario de este concepto en los textos.

La idea del *humanismo* en Marx proviene, al parecer, de Feuerbach, cuya influencia y terminología son innegables en estos escritos. De él ha tomado no sólo las expresiones que definen «el materialismo verdadero», como relación del hombre a través de sus sentidos y de su actividad sensible con la naturaleza material y sensible, sino también la fórmula de todo humanismo radical o ateo. «El hombre es el ser supremo para el hombre», el *homo homini Deus* [131]. Pero el humanismo meramente teórico y materialista de aquél lo va a cambiar Marx en su humanismo más dinámico y transformador de la naturaleza, en el humanismo social.

El comunismo lo presenta Marx como «el humanismo realizado de la naturaleza» y como un *naturalismo* acabado. Toma, pues, la naturaleza material como base de la propia existencia humana. Lo único que se da como existente es el universo material, la naturaleza; y el hombre no es más que un simple modo, parte o manifestación de este universo natural. Pero, dentro de este monismo, el hombre se convierte en punto central del mundo, destinado a transformar y dominar la naturaleza por la realización de sí en ella mediante el trabajo y la producción. Así llega a establecerse una vinculación del hom-

[131] *En torno a la crítica de la fil. del derecho de Hegel* p.10.

bre y naturaleza y una «asociación real con otros hombres», y en el comunismo se instaura «la unidad del hombre y naturaleza», «el naturalismo del hombre y el humanismo de la naturaleza» [132].

El humanismo comunista tiene, pues, para Marx, sentido de perfecta realización del hombre en su totalidad, como desarrollo plenario de las potencialidades del ser humano y, a la vez, de *unificación* de su *personalidad escindida* con la armónica vinculación a los *otros* y a la *naturaleza*. «El comunismo significa, entonces, como auténtica *apropiación* de la esencia humana por y para el hombre, como un retorno completo del hombre hacia sí mismo como *ser social* (es decir, humano); retorno hecho consciente y realizado dentro de toda la riqueza del desarrollo previo» [133].

Este desarrollo pleno del hombre en la naturaleza y en la sociedad tiene sentido *creador*. El trabajo tiene carácter de *autogénesis* del hombre y reproducción de la naturaleza [134]. El hombre es productor, y productor de sí mismo. La actividad productora del hombre es su relación fundamental con la realidad. El hombre transforma la naturaleza al producir un objeto natural apto para la satisfacción de su necesidad; con ello reproduce la naturaleza y la vuelve humana, y, en el comunismo, además social. El producto es mi producto, pero también es producto del otro hombre, es producto social. Al reproducir la naturaleza, al hacer de ella una naturaleza humana, social, el hombre se produce a sí mismo.

En consecuencia, en la sociedad comunista, por el trabajo, el hombre se realizará a sí mismo como *ser total;* por él superará la oposición hombre-naturaleza con la plena compenetración de ambos mediante el predominio del hombre sobre las fuerzas naturales, es decir, con el desarrollo técnico, científico, etcétera, al servicio del hombre: la humanización de la naturaleza y la naturalización del hombre. Y a la vez superará la oposición hombre-los otros, de las clases sociales, en la unión y solidaridad de todos en la nueva sociedad vinculada por el trabajo común como fuente de producción ilimitada para la perfecta satisfacción de las infinitas necesidades humanas. Por-

[132] *Manuscritos económicos y filosóficos* p.109: «Solamente aquí existe la naturaleza como *base* de su propia existencia humana. Sólo aquí lo que es para él su existencia natural se ha convertido en su existencia humana, y la naturaleza en hombre para él. De este modo la sociedad es la unidad consumada en sustancia de hombre y naturaleza—la verdadera resurrección de la naturaleza—*el naturalismo del hombre* y *el humanismo de la naturaleza* llevados a plenitud». Cf. p.107.

[133] Ibid., p.107.

[134] Ibid., p.119-20: «Puesto que para el hombre socialista *toda la llamada historia* universal no es sino la *creación del hombre a través del trabajo humano*, nada sino el devenir de naturaleza para el hombre, él posee la prueba visible, irrefutable de su *nacimiento* a través de sí mismo, de *su proceso de llegar a ser*».

que el trabajo, en la futura sociedad comunista, se tornará, no se sabe por qué arte mágica, *actividad espontánea y placentera*, fuente de felicidad...

Toda esta exaltación ditirámbica e ideal del hombre la condensó Engels en breve frase al anunciar que, en la futura sociedad comunista, los hombres «se convierten en dueños de la naturaleza, dueños de sí mismos, en hombres libres». Será la redención del mundo por obra y gracia del proletariado [135].

Pero este humanismo comunista lleva a su expresión extrema y más radical en cuanto postulado de un *ateísmo práctico*. Dentro de estos textos de exaltación humanista, vuelve Marx en repetidas referencias a la cuestión sobre Dios, declarándola cuestión inútil e imposible. Puesto que el comunismo ha declarado la absoluta *emancipación* del hombre, su omnímoda autonomía, en perfecta posesión de sí y de la naturaleza envolvente, oponerle un Dios trascendente fuera de la naturaleza sería un absurdo. Se ha declarado al hombre creador de sí y de la naturaleza por el trabajo, por lo que la cuestión de un Dios creador ya no «tiene sentido», es imposible en la práctica [136].

Tal es el aspecto marxista del *ateísmo práctico*, que cierra el círculo de su primer *ateísmo teórico* por una especie de *comprobación* mediante la conciencia de la vida y existencia auténticas del hombre en la perfecta realización de sí por la sociedad comunista. El marxismo concluye, pues, por donde había empezado, por la crítica de la ilusión religiosa. Pero esta crítica teórica se ha visto comprobada. La praxis total del hombre, el acto total de su génesis, de su creación por sí mismo, sustituye a la condición del hombre alienado, del hombre de existencia ilusoria que tomaba a guisa de opio el consuelo de lo trascendente [137].

A esta verificación práctica del primer ateísmo llama Marx *humanismo positivo*, mientras que la primera negación teórica

[135] ENGELS, *Del socialismo utópico al socialismo científico*, párrafo final, en *Obras escogidas* II p.153: «*Revolución proletaria*, solución de las contradicciones: el proletariado toma el poder político y, por medio de él, convierte en propiedad pública los medios sociales de producción... Los hombres, *dueños por fin de su propia existencia social, se convierten en dueños de la naturaleza, en dueños de sí mismos, en hombres libres*. La realización de este acto, que *redimirá al mundo*, es la misión histórica del proletariado moderno».

[136] *Manuscritos económicos y filosóficos* p.120: «Puesto que la existencia real del hombre y la naturaleza se ha hecho práctica..., la cuestión de un *ser extraño*, acerca de un ser por encima de la naturaleza y del hombre—una cuestión que admite la inesencialidad de la naturaleza y del hombre—se ha hecho *imposible en la práctica*. *El ateísmo*, en cuanto negación de esta insustancialidad, no tiene ya sentido alguno, porque el ateísmo es la *negación de Dios* y postula la existencia del hombre a través de esta negación; pero el socialismo como tal no tiene necesidad de esta mediación. Parte de la *conciencia práctica* y *teóricamente* sensorial, del hombre y la naturaleza como esencia».

[137] Ibid., p.108: «El comunismo comienza desde la partida (Owen) con *ateísmo*; pero al principio está lejos de ser comunismo; en realidad, es más bien una abstracción. La filantropía del ateísmo es, por consiguiente, filantropía *filosófica*, abstracta, y la del comunismo es desde la partida *real* y directamente volcada a la *acción*».

de Dios—como la de Feuerbach—era humanismo y comunismo teóricos [138]. No en vano la alienación religiosa era el compendio de todas las alienaciones, que quedan suprimidas por el advenimiento del *máximo humanismo* y de la plena felicidad del hombre en la sociedad comunista. En este último estadio del proceso evolutivo por el imperio de las fuerzas económicas y materiales, ya nadie creerá en Dios ni hablará de Dios, y nadie se ocupará siquiera del ateísmo. La mentalidad religiosa será cosa trasnochada.

Todas estas consecuencias fantásticas y últimas del marxismo evidencian también su irrealidad y contradicción interna, así como el «mito» de la pretendida sociedad comunista. El marxismo no ha refutado teóricamente la existencia de Dios, ni menos su «comprobación práctica» de la negación religiosa tiene valor alguno ante la realidad irrefutable del hecho religioso y la *naturalidad* de la religión, como una necesidad y exigencia del espíritu humano. Por eso el marxismo nunca ha dejado de recurrir al ateísmo teórico, a la agresividad de la lucha antirreligiosa, en vista de que su anunciada desaparición de la creencia en Dios nunca se cumple.

Etica marxista.—La actitud del marxismo ante la ética es diferente en comparación con la religión. La superstición religiosa se desvanecerá al ser abolida la propiedad privada con sus alienaciones. La moral, en cambio, es en principio admitida. El marxismo actual acepta una moral, pero distinta de la que ha reinado hasta ahora en la sociedad burguesa; es decir, acepta sólo una *moral comunista.*

No es fácil extraer de la doctrina marxista una moral; como tampoco del hegelianismo, a no ser el principio de vivir racionalmente lo real. Igualmente, el principio para Marx es de no salirse de lo real, es decir, de la experiencia humano-natural. Toda tentativa de elevarse hacia cualquier trascendente, aunque no sea más que lo moral, es expresión ilusoria de la alienación de mi ser. En estas condiciones no existe ningún valor inmutable que se afirme frente a la realidad. No existen tampoco *juicios de valor* que se puedan distinguir de los juicios de realidad. Ante esta actitud negativa o, a lo más, pragmatista,

[138] Ibid., p.174: «Igual que el ateísmo, que, siendo la anulación de Dios, es el advenimiento del humanismo teórico; y el comunismo, como anulación de la propiedad privada, es la justificación de la verdadera vida humana como posesión del hombre, y así el advenimiento del humanismo práctico; o así como el ateísmo es humanismo mediatizado consigo mismo a través de la anulación de la religión, en tanto que el comunismo es humanismo mediatizado a través de la anulación de la propiedad privada. Sólo a través de la anulación de esta mediatización... llega a existir el *humanismo positivo*... Pero el ateísmo y el comunismo no son ninguna fuga, no son abstracciones... Por el contrario, son el primer devenir real, la realización hecha real para el hombre de la esencia del hombre».

frente a los valores morales, la doctrina de Marx puede calificarse, como algunos hacen, de *amoralismo*. De hecho, Marx no se ocupó directamente de la moral. Su ideal práctico y su meta consistía en asignar al proletariado la tarea histórica de instaurar por todos los medios de subversión revolucionaria la sociedad comunista. Fuera de ello defendió la familia contra el libertinaje de la unión libre de los socialistas utópicos. Hay en ello una base, aunque aparente y especiosa, de fundación moral.

Antes de manifestar su propia exigencia ética, el marxismo es una crítica de toda ética basada en una vocación que rebase la experiencia, de toda moral con fundamento trascendente o simplemente metaempírico, sea la ley divina, la ley natural o el imperativo moral. El único imperativo, y éste transitorio, que impone es el de la acción revolucionaria; al llegar la sociedad comunista todo se hará en libertad. Ya se han visto los ataques que dirige Marx a la moral cristiana de la resignación en su crítica de la religión. Y casi siempre que menciona la moral, preceptos morales, etc., lo hace criticando esas ideas y leyes como postulados de la moral burguesa, farisaicos e inoperantes. El *marxismo* critica todo *valor moral* en sí, igual que critica toda verdad eterna. No puede existir verdad alguna más que si está comprobada en el proceso histórico efectivo. Lo verdadero, lo bueno y lo bello, todo esto lo pone en tela de juicio. Decir que relativiza estos valores es decir demasiado poco, pues el marxista no es un dubitante ni ecléctico. Pretende saber que no existe lo verdadero, ni lo bueno, ni lo bello absolutos, fuera del contenido de la experiencia del hombre en sus relaciones de producción con la naturaleza y con los otros. En este sentido, el marxismo es un amoralismo, si se admite que toda moral nos compromete más allá de la experiencia, y más aún si ha de orientarnos hacia un absoluto.

La distinción de una moral burguesa y una moral comunista y la configuración de esta moral comunista han sido hechas expresamente por Engels, si bien sobre la base de las críticas de Marx. Lenin y el marxismo posterior desarrollarán más explícitamente el tema.

Engels rechaza toda «dogmática moral» fundada sobre leyes eternas e inmutables y aplica el principio del materialismo histórico al mundo de los valores morales. «Toda teoría moral ha sido, en última instancia, *producto* de la situación económica de la sociedad en que se formuló». Como cualquier otra superestructura ideológica, tiene su raíz en la evolución de las condiciones económicas de la sociedad y varía, por tanto, con

sus estructuras sociales. Toda moral es, por lo mismo, una *moral de clase*, y como la sociedad avanza sobre antagonismos de clase, la moral se construye en defensa de los intereses de clase y para justificar su dominación o para defender la legitimidad de la clase oprimida, que se subleva [139].

Engels fundamenta esta doctrina de la moral de clases sobre el mismo principio marxista del puro *relativismo* moral o la negación de las categorías absolutas de la verdad y el bien. Como la verdad y el error, la antítesis el bien y el mal pertenece al campo de la historia humana; es decir, que las diferencias del bien y el mal no rebasan el ámbito de la experiencia humana, que ya sabemos está fundada en la evolución económica de los procesos de producción. Por eso, estas ideas del bien y el mal cambian tanto según las distintas épocas y a veces son contradictorias en los distintos pueblos [140].

De ahí que se hayan construido distintas teorías morales, siempre derivadas de las condiciones económicas y de la situación histórica de la clase dominante. Engels distingue tres tipos de moral que se han sucedido en la historia: *la moral cristiano-feudal*, con sus diferentes ramificaciones; *la moral burguesa* y *la moral proletaria* del futuro. Ninguna de ellas tiene sentido *absoluto*, pero es claro que las garantías de más permanencia están en la moral proletaria [141].

Sin duda el marxismo admite algún núcleo de «verdades eternas» en el campo de las ciencias, en el sentido de que hay algunas cosas conocidas con tal precisión, que las generaciones

[139] *Anti-Dühring* I 90 p.91-2: «Rechazamos, pues, todo intento de imponernos como ley eterna, definitiva e inmutable, cualquier dogmática moral bajo el pretexto de que también el mundo moral tiene sus principios permanentes que están por encima de la historia y de las diferencias de los pueblos. Afirmamos, por el contrario, que hasta hoy toda teoría moral ha sido, en última instancia, producto de la situación económica de la sociedad en la que se formuló. Y como hasta el día la sociedad ha avanzado siempre sobre antagonismos de clase, la moralidad ha sido siempre, forzosamente, *una moral de clase;* unas veces construida para justificar la hegemonía y los intereses de la clase dominante, y otras veces, cuando la clase oprimida se hace bastante poderosa para rebelarse contra la clase opresora, construida para defender y legitimar la rebelión y los intereses del futuro de la clase oprimida... Considérese, pues, cuánta es la jactancia del señor Dühring cuando, en vísperas de la revolución social, tiene la pretensión de *imponer a la sociedad sin clases del futuro una moral eterna*, sustraída a las leyes del tiempo y a los cambios de la realidad».

[140] Ibid., p.90: «Si con los conceptos de verdad y error no hemos salido ganando gran cosa, menos ganamos todavía con los de bien y mal. Esta antítesis se mueve dentro de la órbita moral, es decir, en un campo que pertenece a la historia humana, donde ya sabemos que crecen poquísimas verdades definitivas y de última instancia. Las ideas de bien y mal han cambiado tanto de pueblo a pueblo, de generación a generación, que no pocas veces hasta se contradicen abiertamente».

[141] Ibid., p.90-1: «¿Qué moral se nos predica hoy? Ahí tenemos, en primer término, la moral cristiano-feudal, que nos han legado los viejos tiempos de la fe y que, a su vez, se divide, sustancialmente, en una moral católica y una moral protestante, con toda una serie de variantes y subdivisiones... Y al lado tenemos la moral burguesa, y, al lado de la moral burguesa moderna, la moral proletaria del futuro... ¿Cuál es la verdadera? *En sentido absoluto y definitivo, ninguna;* pero .. la que más garantías de permanencia contendrá será aquella moral que representa en el presente.. el povenir; es decir, la moral proletaria. Si, pues, vemos que las tres clases que forman la sociedad moderna .. poseen cada una su propia moral, tendremos que concluir que los hombres... derivan sus ideas morales, en última instancia, de las condiciones prácticas en que se basa su situación de clase: de las condiciones económicas».

futuras seguirán aceptándolas como verdades siempre duraderas y en cierto modo inmutables. Pero el campo moral es mucho más incierto y somos incapaces de señalar cuáles pueden ser. Engels presenta el caso del precepto «no robarás». Ha permanecido como fondo común en las etapas de la moral anterior, porque se basaban en sistemas económicos afines. Pero con la abolición de la propiedad ya no tiene sentido [142]. Así, las normas morales dependerían de los sistemas económicos basados en la propiedad, que destruye el comunismo. Por eso los códigos morales cristiano y capitalista casi han alcanzado ya el fin de su existencia. El fondo de normas de la moral proletaria es el que pasará al acervo de la moral duradera, a la futura moral comunista, porque es el que asegurará la permanencia de su sistema social.

Se comprenden por estos principios los ataques de Marx y los marxistas a la moral cristiana y a la llamada moral burguesa. Son los modelos de moral de clase que, como la religión, sirven para sostener la explotación capitalista y han de ser combatidas como todo el sistema. En cambio, la moral proletaria, cuya «tarea histórica» es la acción revolucionaria para implantar el comunismo, tendrá como válida esta norma universal: todo lo que favorezca la tarea revolucionaria del proletariado en su lucha por la libertad económica y para derribar el presente sistema social es moralmente bueno; todo lo que entorpezca su trabajo revolucionario y sirva para perpetuar el actual sistema social será moralmente malo.

Instaurada la sociedad comunista, cesará esta tarea histórica con su imperativo. En la nueva sociedad se dará la adecuación entre la tarea y lo real, entre el deber de realizar al hombre y el hombre realizado. Habrá, por lo tanto, un régimen de libertad en el trabajo espontáneo, en el desarrollo del hombre en su totalidad, en sus relaciones sociales, etc., porque lo real se adecuará a la libertad. Los comunistas, sin embargo, aceptan muchas normas de la moral «antigua» siempre sobre la base de un hecho: que deben tender al bienestar material, al desarrollo económico de la sociedad. Así, mantienen en parte la moral familiar, no permiten el robo, la prostitución y exce-

[142] Ibid., p.91: «Aquellas tres teorías morales representan otras tantas etapas distintas del mismo proceso histórico; tienen, por tanto, un fondo histórico común, y esto sólo hace que compartan ... toda una serie de elementos. Más aún. En fases iguales o aproximadamente iguales de desarrollo económico, las teorías morales tienen que coincidir, en mayor o menor extensión. Al surgir la propiedad privada , se impone en todas las sociedades en que rige esa institución, como precepto moral común a todas, el de «no robarás». ¿Es que este precepto se transforma por ese solo hecho en norma eterna de moral? Nada de eso». Más tarde (10 p.1055a) afirma que el famoso «postulado de la *igualdad*» no es tampoco principio inmutable, pues la igualdad de derechos se entiende y aplica distintamente en la sociedad burguesa y en el proletariado.

sos sexuales, etc., porque lo contrario debilitaría la fuerza del proletariado, no le mantendría en sano vigor para entregarse al empeño de construir el socialismo. En teoría, la moral no mantiene normatividad absoluta ni implica la sanción de premios y castigos, pero éstos, «en la práctica», son duros e implacables.

Conclusión: El marxismo ante la crítica

Marx, que criticó a todos los pensadores anteriores, que tuvo la pretensión de presentar un «sistema» superador y de soluciones definitivas para todos los aspectos de la realidad, ha conseguido que su doctrina fuera constantemente criticada y combatida como insostenible desde todos los campos de la filosofía y por la inmensa mayoría de los pensadores que no siguen ciegamente la «ortodoxia marxista» como un dogma. Cabe recordar algunas líneas de esta crítica y añadir algunas breves observaciones.

1) Las primeras críticas vinieron de parte de los *economistas*, cuando la publicación de *El capital* despertó el interés de los hombres de ciencia. El más célebre crítico de la primera época fue el austríaco Eugenio von Böhm-Bawerk (1851-1914), célebre economista de la escuela marginalista, quien sometió a un análisis liquidador la teoría marxista del valor en varias obras de 1884-1889, y al final en la tan significativa *Zum Abschluss des Marxschen Systems*. (Para la liquidación del sistema marxista, Berlín 1896). Böhm-Bawerk demostraba que el valor de cambio no es proporcional al trabajo necesario para la producción sino en una parte de los bienes, y que, incluso en éstos, esa proporcionalidad es solamente ocasional. Quedan fuera de esta determinación por la cantidad de trabajo los bienes que son escasos, los que no se pueden reproducir a voluntad (oro, piedras preciosas) y los que exigen un trabajo especializado. Desde luego, no hay medida alguna de trabajo cierta.

Pronto vinieron las críticas de los *revisionistas* dentro del marxismo mismo. Un grupo de economistas rusos, a quienes combatió después Lenin, vinieron a dudar de la teoría del valor y de la plusvalía ante las doctrinas occidentales que rechazaban cada vez más la tesis ricardiana del valor medido por el trabajo, para sustituirla por la teoría de la oferta y la demanda, o las doctrinas más sutiles de la utilidad, incluso de la utilidad marginal. Un exponente principal de este reformismo fue el austríaco Eduardo Bernstein (1850-1932), primero marxista y luego socialista, que abatió la «ley de la concentración» capitalista, al constatar que las grandes industrias concentradas no eliminaban la pequeña industria y el pequeño comercio, los cuales surgían innumerables, sobre todo con la aparición de nuevos inventos (la fotografía, electricidad doméstica, etc.), y más en el campo de la explotación agrícola familiar.

Los economistas, desde la época de la «descomposición del marxismo», al cambiar el siglo (de que hablaba G. Sorel) hasta nuestros días, han continuado profundizando en los argumentos anteriores y añadiendo críticas más fundamentales. La «decadencia de la propiedad burguesa» ya no parece ni inevitable ni catastrófica. El progreso de la técnica no entraña indudablemente la desaparición del capitalismo, sino su adaptación. Es evidente que los obreros no se hacen cada vez más pobres a medida que aumenta el capitalismo, sino, al contrario, más ricos y de mayor capacidad de disfrute de bienes, con una mejor distribución de las rentas. Ni menos se da el fenómeno de aumento creciente de masas depauperadas y sin trabajo que anunciaba Marx. Algunos incluso admiten que los proletarios depauperados y abandonados están en vías de desaparición; no por la victoria revolucionaria que pensaba Marx, sino por el progreso de la técnica y de las reformas sociales, como la seguridad social. La lucha de clases, por su parte, ya no se presenta como la oposición dualista burguesía-proletariado, sino lucha confusa y multiforme de oposiciones ideológicas, raciales, nacionalistas y económicas. Y se renuncia a toda interpretación catastrófica de las crisis, de las que surge la sociedad actual siempre vigorosa y renovada.

En definitiva, los economistas actuales—siempre descartados los de estricta obediencia marxista—rechazan los análisis económicos de Marx y sus leyes del proceso económico como irreales y carentes de valor científico. Constituyen, como decía Prados Arrarte, una «metaeconomía», una teoría abstracta, privada de bases sólidas en la compleja realidad económica, pues no tiene en cuenta hechos fundamentales (así, para Marx, todo el trabajo del inmenso sector de servicios no sería productivo, no crearía productos de valor), y ha sido construida con el fin sólo de justificar los postulados de la necesidad de la revolución y el comunismo. Con ello se derrumban las tesis del «determinismo económico» (siempre implícito en la doctrina marxista para el proceso económico global, por más que quiere paliarse con la exaltación de la acción revolucionaria libre y consciente); y cae también por su base toda la concepción del materialismo histórico. Ya decía Sorel, siguiendo a Bernstein, que «las necesidades de la evolución técnico-económica determinan *cada vez menos* la evolución de las demás instituciones sociales».

2) *La crítica del marxismo* se extendió al *campo social y político*. Othmar *Spann* ya rechazó la teoría marxista de la sociedad (*Der wahre Staat*, 1923) desde una línea que preludia el nacionalsocialismo, y sus argumentos son repetidos por numerosos pensadores. Spann tiene al marxismo por una prolongación de la ideología individualista del liberalismo, que intenta una síntesis, nada coherente, de individualismo y universalismo social. El marxismo es una forma híbrida de individualismo y socialismo totalitario que no llega a establecer una comunidad orgánica, una comunidad natural. Spann denuncia en Marx que haya concebido al Estado

como «una dominación de clase», como simple instrumento al servicio de una fuerza económico-social. Tal concepción no hace sino introducir la escisión político-social que tanto denuncia Marx. Y es una caricatura del Estado, entendido sólo por los excesos de la tiranía política, del abuso del poder. Al contrario, el poder político del Estado se ordena a la constitución de la comunidad en un cuerpo social organizado, al servicio del bien común de todos los individuos.

Marx, además, ha confundido la subordinación necesaria de los miembros en la sociedad con una *explotación*, una suerte de esclavitud opresora. Pero la subordinación de los hombres a la autoridad legítima es esencial en toda sociedad bien ordenada, y, por tanto, necesaria para establecer un orden social. Sería explotación si el Estado sometiera tiránicamente a los súbditos a los intereses de una clase o partido, como es el modelo de Rusia y países comunistas. No en el Estado bien constituido, que ordena los intereses particulares a la consecución del bien común.

El ideal de una sociedad comunista, en que desaparece todo poder del Estado, es pura utopía. Es impensable, aun cuando se eliminen las diferencias de clases, un Estado sin poder soberano, sin una autoridad rectora que coordine las actividades de todos para el bienestar general. Marx ha caído además en el optimismo utópico de la naturaleza humana, que el mismo Rousseau hubo de abandonar para poder establecer la sociedad, según la cual los hombres serían totalmente libres desligados de las trabas del Estado, y organizarían espontáneamente la producción económica y la vida social, sin pasiones egoístas ni de poder. Su visión tan irreal de los hombres ha sido bien desmentida por los hechos. En la organización histórica del marxismo, la teoría no está comprobada por la práctica, sino en abierta contradicción con ella. El resultado ha sido la organización de la sociedad comunista en Rusia y países satélites en *Estado totalitario*, terriblemente opresor de las libertades individuales mediante el más potente aparato de la máquina estatal. Sus teóricos lo justifican apelando a la falaz teoría de la fase de transición, en que aún se impone la «dictadura del proletariado». Pero no se vislumbra salida alguna a dicho período transitorio, fuera de los movimientos violentos que, como la primavera de Praga, intentan sacudir el régimen socialista de abolición de la propiedad impuesto siempre por la violencia.

3) La crítica del marxismo se generalizó en nuestro siglo pasando al terreno filosófico, sobre todo desde que en 1931 se publicaron sus escritos más filosóficos. Desde entonces se enfoca más bien la refutación del marxismo como un sistema global y desde la filosofía, ya que no es posible separar la sociología marxista de su concepción filosófica, y las mismas teorías económicas están orientadas por las categorías de la dialéctica hegeliana.

La dificultad fundamental del materialismo dialéctico estriba en la inconciliabilidad entre materialismo y dialéctica. El mismo Sartre de la primera época denunciaba la incompatibilidad entre

dialéctica o negatividad y positivismo o materialismo marxista. Porque dialéctica y materialismo se oponen como idealismo y realismo materialista, y sólo por puro artificio es posible unirlos. En Hegel, la dialéctica es la ley general del proceso del pensamiento o la idea. Es una ley del proceso lógico que, aunque contradictoria en sí y apriórica, mantiene al menos la coherencia del sistema. En virtud del otro supuesto contradictorio de la identidad del pensar y el ser, este proceso lógico de la negatividad se aplica a la exteriorización de la idea en la naturaleza, y la categoría lógica de la negación deviene categoría de la realidad.

Mas después de la «inversión» de la dialéctica hegeliana, operada por Marx y Engels, la realidad no es ya, en su íntima esencia, idea, sino materia, independiente de la conciencia. Y la conciencia, con su dinamismo dialéctico, no puede ser ya el motor de la evolución de la materia, pues no aparece sino con la conciencia humana, y entonces es simple producto de la materia, no su principio dinámico. Así resulta inconcebible la presencia de la negatividad en la realidad misma; en una concepción realista, el no-ser no puede ser el ser. La contradicción que se pone como fuente del movimiento y desarrollo no puede ya ser interpretada en el sentido lógico, en que la negatividad como tal es elemento constitutivo, sino en el sentido de oposición de dos positivos, de «lucha de los contrarios», por la interacción de dos o más causas. Pero entonces el principio de causalidad conserva todo su valor; y las causas obrando no pueden producir más de lo que ellas en conjunto poseen. Un ascenso a un orden ontológico superior no es posible.

En consecuencia, el «salto cualitativo» de la materia inorgánica a la vida y de ésta a la conciencia humana está implicando contradicciones, porque la materia no tiene virtualidad causal para producir un ser de nivel superior. Sin la presencia de un pensamiento actuoso y rector no se explica la dirección determinada ascendente de la materia hacia un cosmos más bien que hacia un caos. No basta el factor «negación» que obra en la «contradicción»; la ciega negación de un determinado *A* no da sino un indeterminado no-*A*, no un determinado *B* en marcha hacia la meta de la evolución. No basta la apelación a «saltos cualitativos» que, prescindiendo de un esquema ideal presupuesto, pueden darse no sólo como saltos en alto, sino, con mayor probabilidad, caídas hacia abajo. Los saltos son abierto recurso a lo irracional, que deja sin resolver el problema.

Así aparecen dialéctica y materialismo tan irreconciliables como idealismo y materialismo. Pero prescindiendo de la artificiosa verbosidad dialéctica, no queda en el sistema marxista más que el simple materialismo de tipo dinamicista. Ya advirtió Lenin que, aparte del enfoque dialéctico, *no puede haber diferencia* entre Marx y Engels y los antiguos materialismos. Y esta afirmación no ha sido nunca contestada en el marxismo. Todo lo que constituye la esencia del materialismo clásico está contenido en el nuevo. Es, por

tanto, una ironía que Marx lo combatiera para terminar por aceptarlo después de muchos rodeos. Su sistema no es un materialismo «suavizado», como creen muchos, sino clásico.

Pero sostener el materialismo «grosero» como base de la concepción del mundo y del hombre no puede satisfacer a ningún filósofo auténtico, ya que implica la negación de lo esencial de la filosofía, de su verdadera ontología, psicología, lógica y gnoseología. Es por lo que se ha dicho que la filosofía de Marx y Engels delata un cierto *primitivismo*, no llega a filosofía científica. La tesis básica de la *eternidad e infinitud de la materia*, fuente de toda la realidad, es aceptada como un *postulado dogmático*, que no puede ser demostrada por la ciencia, ya que está fuera de su alcance. Antes, al contrario, los actuales descubrimientos científicos aportan muy fuertes indicios sobre un universo finito y que comenzó a existir en el tiempo. Pero aquí mismo delata la filosofía soviética su dogmatismo, pues no permite a la ciencia poner en duda esta tesis.

El materialismo histórico sigue la suerte del materialismo ontológico en que se fundamenta. Y es aún con mayor unanimidad rechazado, como se ha dicho, su principio esencial de que las superestructuras de la conciencia, el pensamiento y concepciones ideológicas, religiosas, culturales, etc., tienen su origen en la estructura material de la producción económica y han de mudarse con los cambios operados en las relaciones económicas. Es donde la fantástica explicación marxista con sus predicaciones y anuncios proféticos sobre la evolución de la economía capitalista y su final catastrófico, de su cultura y de toda religión, se ponen en abierta contradicción con los hechos. Porque la producción capitalista fundamentada en la propiedad privada se halla en constante proceso de desarrollo, a medida que es más y más corregida de sus abusos y excesos; y la cultura y la ciencia occidentales o burguesas, con todas las instituciones políticas y del Estado, conocen también un brillante florecimiento, no obstante sus crisis y desviaciones; el mundo comunista las asimila con avidez y trata de imitarlas. La religión, por fin, revive siempre vigorosa como necesidad sentida de la conciencia espiritual del hombre, y no desaparece en el mundo comunista a pesar de la violenta opresión a que se ve sometida. Caso típico es también el de «la moral burguesa» del decálogo, que debía ser sustituida por la moral de la clase proletaria en los países comunistas. Pero en Rusia se restablecen las normas de la «vieja moral» (matrimonio estable y casi monogámico, prohibición del robo, de la prostitución, del divorcio), porque de otro modo «se debilita» el vigor del proletariado en el cumplimiento de sus tareas. Y es que el orden natural no puede subsistir sin la ley que le es inmanente.

Bajo otro aspecto, numerosos autores modernos critican la doctrina marxista. Es en el de la filosofía del hombre. Justamente, el marxismo, que trata de resolver todos los problemas humanos, es denunciado como negador de los valores supremos del hombre, los

de la persona humana. El humanismo de Marx es un *humanismo naturalista* y socialista, ajeno totalmente al *humanismo personalista*. Para conciliar las oposiciones y alienación que nacen de la propiedad privada, se establece el colectivismo, y la libertad e iniciativa del destino personal de los individuos queda ahogada en el destino de la colectividad. La conciliación de las oposiciones se realiza mediante una identificación del individuo y del ser social, del hombre particular y la especie. El hombre así se identifica con la sociedad y deviene, como en el hegelianismo, el «universal concreto». La relación primaria del hombre no es a la trascendencia y los valores, sino a su naturaleza material mediante la producción. Y la persona humana, absorbida en la totalidad social, sumergida en la colectividad, es duramente sometida a los fines de la sociedad comunista, es decir, sacrificada a los intereses del partido.

4) Finalmente, y lo que más cuenta, es la *visión y valoración cristianas* del marxismo. Y bien es sabido que esta valoración es totalmente *negativa* y opuesta. El magisterio de la Iglesia católica ha emanado constantemente documentos condenatorios del comunismo marxista, ya desde la aparición del mismo. Estos documentos, que comienzan con la encíclica *Quod apostolica muneris*, de León XIII (1878), no son aquí del caso recordar. Sus juicios condenatorios son firmes y válidos para todos los tiempos y en todas las situaciones del acontecer histórico. Las condenaciones de la Iglesia descansan no sólo en la verdad revelada, sino también en los principios de la filosofía perenne de la razón humana y de la ley natural, de las que es intérprete autorizada.

La Iglesia, en efecto, no puede menos de condenar el *ateísmo*, base de la doctrina marxista, que destruye en su raíz el cristianismo y toda religión. No puede menos de alzar su voz condenatoria contra la vana superficialidad de la valoración marxista del fenómeno religioso, como ilusión supersticiosa y alienación nacida de las condiciones de una economía primitiva e injusta. Frente al monismo materialista erige el *dualismo* de *materia* y *espíritu*, la verdad de la existencia de un Dios creador del mundo y de la constitución del hombre de cuerpo material y alma espiritual. Sólo así se puede válidamente proclamar la dignidad y libertad de la persona humana, que trasciende los límites de la sociedad temporal y de las aspiraciones materiales por su vocación y aspiración insoslayables a una felicidad eterna en la vida ultraterrena de amistad con Dios, y con ello el valor absoluto de la ley moral, que le encamina hacia su fin. Y frente al colectivismo comunista, impuesto por la violencia revolucionaria, sostiene *la naturalidad* del Estado y de las instituciones sociales legítimas, así como la *naturalidad* de la propiedad privada; son ellas las condiciones necesarias para fundar una sociedad humana ordenada y pacífica, que excluyan toda violencia al margen del derecho y del legítimo poder coercitivo del Estado.

Por otra parte, la Iglesia hace suyas, como herencia del cristianismo, el fondo de las aspiraciones de justicia y de promoción hacia un bienestar material y pleno desarrollo del hombre, que proclama

el comunismo. Por ello ha condenado a la par los abusos del capitalismo liberalista y urgido con vigor una mejor distribución de los bienes a la que está abierta la propiedad por la función social que grava sobre ella. Y proclama siempre que las sucesivas correcciones que prescribe la justicia social en la evolución del régimen de propiedad podrán llevar, junto con el progreso de la técnica y de las estructuras socioeconómicas, a unos módulos de producción y consumo siempre más justos y a la eliminación de toda explotación y alienación humanas. Pero no podrá dejar de oponerse a los medios de violencia y subversión organizadas que emplea el comunismo, ya que entrañan daños e injusticias mucho mayores. No se puede combatir la violencia injusta con otra peor violencia, ha dicho Pablo VI.

5) Es por ellos comúnmente admitido que el marxismo puede seducir mentes filosóficamente no preparadas, mas no resiste a un serio examen filosófico. A pesar de ello asistimos al fenómeno de un movimiento arrollador del comunismo en las masas, aunque sostenido por una activísima propaganda, envuelta en todo tipo de sofismas, halagos y deformación solapada de la verdad.

Sin negar la fuerza de seducción arrolladora de esta propaganda, favorecida por las innúmeras crisis actuales, sociales e ideológicas, es bien sabido que el secreto de ese poder de captación de masas, obreras e intelectuales, del comunismo no reside en la fuerza de convicción de su filosofía, sino en su categoría de *mito*, en las promesas de *redención* y liberación de todos los males que predica, en el *mesianismo* que adjudica a la masa proletaria—herencia judía de Marx, se dice—para la salvación y transformación del mundo presente. El marxismo es, en este sentido, una *religión*, una religión atea, sustitutiva de la auténtica, cuyas doctrinas y promesas se imponen como *dogmas*, por la fe que inspira en esa salvación y felicidad terrenas, siempre utópicas.

Esta fe no puede ser eliminada si no es subrogada por la verdadera fe en el mesianismo de Cristo, que alimente la esperanza infinita del espíritu del hombre en una salvación por la felicidad perfecta. El cristianismo, que desvela el misterio de la historia, encierra asimismo la promesa salvadora capaz de oponerse eficazmente a la ilusión y alienación marxistas.

Finalmente, el cristianismo defiende el verdadero *humanismo* o *humanismo integral* (Pablo VI), es decir, no una concepción del hombre cerrado en la naturaleza material y realizándose en ella, sino la concepción auténtica del hombre abierto a la trascendencia, religado ontológicamente a Dios, desarrollándose en todo el ámbito de las realidades materiales y espirituales. Y tiene al marxismo como un humanismo mutilado y un humanismo *antihumano*, que reniega de la parte más noble del hombre, que es su ser espiritual; que para la realización del hombre como ser *social* apela a la violencia, odio y lucha irreconciliable de unos con otros.

CAPITULO V

Comte y el positivismo

El positivismo.—Todavía en la primera mitad del siglo XIX nace otro de los sistemas más importantes del siglo y, en sus derivaciones, de la filosofía actual. Es el *positivismo*, y su fundador es Augusto Comte. Se enlaza con la formación de la filosofía social y del primer socialismo francés, y cronológicamente aparece al mismo tiempo. Relegamos aquí su estudio, después del examen del marxismo, para enlazarlo, a su vez, con todas las derivaciones de la corriente positivista que se suceden en la segunda mitad del siglo.

Dada la centralidad del concepto de *positivo* en la nueva filosofía, es conveniente analizar sus varios sentidos. En una acepción general, *positivo* significa lo que trae su origen de un acto institucional divino, y, más aún, humano, lo que es *puesto* y *establecido*; y se opone a lo *natural*, *necesario* y *eterno*. En tal sentido se habla de *derecho positivo o religión positiva*. A esta acepción se refieren todos los precursores del positivismo en la antigüedad, es decir, el positivismo de la moral y el derecho de Protágoras y los escépticos, epicúreos, etc., los cuales negaban una moral y derecho naturales

• **Bibliografía:** G. MILHAUD, *Le positivisme et le progrès de l'esprit* (Paris 1902); A. BAUMANN, *La religion positive* (Paris 1903); G. CANTECOR, *Le positivisme* (Paris 1904); E. TROILO, *Idee e ideali del positivismo* (Roma 1909); A. SCHNEKEL, *Die positive Philosophie und ihre geschichtliche Entwicklung* (Berlín 1914); S. CARAMELLA, *Studi sul positivismo pedagogico* (Florencia 1921); G. TAROZZI, *Apologia del positivismo* (Roma 1927); E. DE NEGRI, *La crisi del positivismo nella filosofia dell'immanenza* (Pisa 1929); L. GEYMONAT, *Il problema della conoscenza nel positivismo* (Turín 1931); H. GOUHIER, *La jeunesse de A. Comte et la formation de positivisme*, 3 vols. (Paris 1933-1941); VARIOS, *I maestri del positivismo* (Como 1938); P. DUCASSÉ, *Essai sur les origines intuitives du positivisme* (Paris 1939); W BROECKER, *Dialektik, Positivismus, Mythologie* (Francfort 1950); B. MAGNINO, *Storia del positivismo* (Roma 1955); M. SPIRITO, *Il positivismo* (Florencia 1956); J. H. HEYDE, *Entwertung der Kausalität? Für und wider den Positivismus* (Stuttgart 1957); D. G. CHARLTON, *Positivist Thought in France during the Second Empire* (Oxford 1959); N. M. SIMON, *European Positivism in the Nineteenth Century* (Ithaca, N. Y., 1963); G. M. POZZO, *Il problema della storia nel positivismo* (Padua 1967); E. LITTRÉ, *A. Comte et la philosophie positive* (Paris 1863); ID., *A. Comte et Stuart Mill* (Paris 1867); J. STUART MILL, *Comte and Positivisme* (Londres 1866); E. CAIRD, *The Social Philosophy and Religion of Comte* (Glasgow 1885); H. GRUBER, *Comte, der Begründer des Positivismus* (Friburgo Br. 1889); L. LEVY-BRÜHL, *La philosophie d'A. Comte* (Paris 1900); G. DEFOURNY, *La sociologie positiviste d'A. Comte* (Lovaina 1902); A. ROUX, *La pensée d'A. Comte* (Paris 1920); E. MORSELLI, *Comte* (Milán 1925); C. MAURRAS, *A. Comte et son oeuvre* (Paris [2]1909); A. CROMPTON, *Confessions and Testament of A. Comte and his correspondence with Cl. de Vaux* (Liverpool 1910); CH. DE ROUVRE, *L'amoureuse histoire d'A. Comte et de Clotilde de Vaux* (Paris 1917); H. MARTINEAU, *La philosophie d'A. Comte* (Paris 1895); H. GOUHIER, *La vie d'A. Comte* (Paris 1932); J. MARLEY, *A. Comte*. Trad. española (Madrid 1910); DUPUY, *Le positivisme d'A. Comte* (Paris 1911); B. CICALA, *Il pensiero di A. Comte e di J. Stuart Mill* (Florencia 1935); A. BAUNAN, *La religion positive* (Paris 1903); A. ALENGRY, *La sociologie chez A. Comte* (Paris 1900); J. PETER, *A. Comte, Bild vom Menschen* (Stuttgart 1936); A. CRESSON, *A. Comte. Sa vie, son oeuvre* (Paris 1941); J. LA CROIX, *La sociologie d'A. Comte* (Paris 1958); J. RIEZU, *El positivismo de A. Comte o el tumor del Sociologismo*: Est. Fil. (Las Caldas de Besaya) 11 (1962) 89-115; ID., *La moral social en el positivismo de Comte*: Est Fil 12 (1963) 233-276.

y eternos, defendiendo su origen positivo, simplemente humano o histórico.

En una acepción simplemente lógica, *positivo* se opone a *negativo*. Schelling denominó, el primero, «filosofía positiva» a su idealismo de la segunda fase, al parecer para oponerla a la acentuada negatividad en la concepción del absoluto de Fichte e incluyendo también el elemento positivo o histórico de su especulación religiosa. Pero Comte no ha podido tomar este término de él, pues afirma no haber leído ni a Kant ni a Hegel y su actitud es tan opuesta al idealismo.

De ahí deriva la acepción *práctica* y valorativa de lo *positivo*, que es de uso corriente, en cuanto indica algo *eficaz* o *constructivo* y se contrapone a lo inútil o destructivo. Comte asume sin duda este sentido, pues tanto insiste en que la misión de la filosofía es promover continuamente el progreso y renovación de la sociedad, y no satisfacer una vana y estéril curiosidad. Pero tal no es el significado de la positividad científica.

Viene, en fin, la cuarta acepción de lo positivo, que implica una actitud teórica y metodológica. Lo *positivo* significa entonces lo que es *dado* en la experiencia, como un *hecho* que es el punto de partida de nuestro saber y fundamento de toda ciencia y filosofía, del cual se ha de separar toda investigación sobre su razón de ser o sus causas. El término empezó a usarse en tal sentido por Francisco Bacon, que llamaba *positiva* la fuerza o la ley natural, en la cual podía detenerse el filósofo sin proceder a ulterior indagación de sus causas. Comte acepta este significado de lo positivo, que para él significa también lo *dado* tal cual se revela al observador, los *hechos* de la experiencia concreta, cuyas leyes de correlación mutua debe el filósofo conocer sin apelar a abstractas e inaccesibles indagaciones sobre su naturaleza y causas metafísicas.

Sobre esta noción de lo positivo se construye la nueva ciencia experimental y la filosofía positiva. Es patente que el positivismo se enlaza directamente con los orígenes del empirismo inglés y con el florecimiento de las ciencias y su exaltación del método científico, experimental o positivo, en fuerte oposición a todo idealismo y toda metafísica. Ya Comte indica al comienzo de su *Curso*, que el origen de esta dirección hacia la «filosofía positiva» hay que señalarlo en Bacon, Descartes y Galileo. Pero él tomó esta expresión y concepto de Saint-Simon (sugerido a éste por el médico Rubin), el cual era discípulo de D'Alembert y los enciclopedistas. A través de éstos deriva de los empiristas ingleses Bacon y Locke.

El positivismo es, por lo tanto, el sistema que profesa, como doctrina fundamental, que únicamente los hechos de la experiencia constituyen el *objeto* de nuestro conocimiento, es decir, que nada podemos conocer fuera de los objetos de experiencia. Excluye, pues, del ámbito de nuestro saber las esencias de las cosas, y todas las categorías «metafísicas» con que se trata de explicar los principios de los seres o sus causas, inmediatas o últimas. Pero hay que distinguir entre el *positivismo científico*, o método de investigación positiva de la ciencia, y el *positivismo filosófico*. El primero se atiene al estudio científico de los hechos de experiencia, prescindiendo de toda ulterior explicación metafísica, aunque no la excluye. Este método positivo es legítimo y usado por todos los científicos. El segundo, que es el positivismo propiamente tal, se apoya en la exclusividad de este método para excluir toda metafísica. Todo positivismo filosófico implica el agnosticismo, ya que para él nada puede saberse de las esencias de las cosas y sus causas. Tal agnosticismo termina en el escepticismo, y más frecuentemente en la afirmación dogmática de que nada existe fuera de los objetos de experiencia. El positivismo de Comte se mueve en esa actitud escéptica respecto de las sustancias naturales y al menos implica el dogmatismo en cuanto a la negación de Dios.

Mas los *hechos* de la experiencia son los *fenómenos*. De ahí el parentesco claro entre el positivismo y el fenomenismo empirista de Hume, y del mismo criticismo kantiano, que toma de Hume el concepto de la subjetividad de la experiencia (salvo su integración en las formas *a priori* de la intuición y la razón). Comte va a salvar este fenomenismo subjetivista apelando al *realismo* de los datos de la experiencia sensible. Pero desde el momento en que reniega de toda vía de *trascender* los fenómenos, que por su naturaleza apelan a una realidad sustancial (pues el aparecer fenoménico es siempre de algo que aparece), deja sin resolver el problema de la *realidad en sí* con sus instancias ontológicas y metafísicas.

Por eso el positivismo de Comte se presenta como un sistema provisional, susceptible de diversas prolongaciones en dirección varia. De Comte deriva más directamente el *positivismo social y moral* de los ingleses. En su aspecto realista derivará hacia el *naturalismo evolucionista*, que en el fondo implica el materialismo. No faltarán tampoco formas de positivismo *idealista* bajo la influencia de Kant, que al fin comparte el mismo principio de que toda la ciencia se encierra en el conocimiento de los fenómenos o los hechos de la expe-

riencia sensible. *Las aplicaciones* del método positivo, o del principio de la mera positividad que excluye la metafísica, pasarán también del campo de la ciencia propiamente natural al dominio de la conciencia o psicología, de la educación y la ética, del derecho, del arte, del lenguaje, de la interpretación de la historia y hasta de la experiencia religiosa. El *neopositivismo* moderno reducirá el principio positivo a simple logicismo y teoría del lenguaje. Al fin los confines del positivismo se alargarán hasta significar la apelación general a la ciencia, o al mero *cientifismo* que excluya toda filosofía de la realidad metaempírica y toda metafísica.

AUGUSTO COMTE (1798-1857). **Vida y obras.**—Nació en Montpellier, de una familia pequeño-burguesa, severamente católica y monárquica en política. Hizo sus estudios medios en el Liceo local. Al fin de ellos había perdido la fe, que no volvió a recuperar. En todos sus escritos da por superado el estadio teológico con sus creencias y sus dogmas, y formaliza su vida en actitud puramente humanista y laica, con sus ideales puestos en la ciencia positiva y, al final, en su religiosidad mística de la humanidad.

Se había señalado sobre todo en matemáticas, por lo que a los dieciséis años (1814) fue admitido con un año de anticipación en la Escuela Politécnica de París. Sobresalía por su talento precoz, como después se gloriaba, y alternaba el estudio de las disciplinas propias con la lectura de muchas obras filosóficas de pensadores como Maupertuis, Smith, Diderot, Condorcet, De Bonald, De Maistre, Bichet y Gall.

Sus estudios duraron dos años, pues en 1816 los cursos de la Escuela se suspendían. Entonces se estableció en París dando clases privadas. Su residencia en París duró toda la vida. En 1818 fue presentado a Saint-Simon, a quien se unió durante seis años como discípulo y secretario. De él declara haber aprendido muchísimas cosas que en vano hubiera buscado en los libros. Recibió de Saint-Simon, en efecto, junto con el término de «filosofía positiva», las primeras iniciativas de su sistema y el ideal de una reforma de la sociedad a comenzar por la reforma primera del pensamiento y de la ciencia. Fruto de esta colaboración fue su primer ensayo, *Plan de trabajos científicos para reorganizar la sociedad* (París 1822), en que sostiene la unidad de la ciencia y la política, con los escritos sucesivos, *Consideraciones filosóficas sobre las ciencias y los científicos* (1825), *Consideraciones sobre el poder espiritual* (1829) y otros menores.

Pero, frente a la reforma socialista y el catolicismo de Saint-Simon, se había convencido Comte, por la lectura de J. de Maistre, que la primera condición para lograrla era restablecer en los espíritus la unidad de fe y de pensamiento, como había sucedido en la Edad Media mediante el catolicismo. Y la obra de Condorcet *Ensayo de cuadro histórico de los progresos del espíritu humano* (1794) le había persuadido de la imposibilidad de restaurar la Edad Media;

el progreso de la humanidad requería que al dogma católico sucediese la ciencia moderna. En consecuencia, se separó en 1824 de Saint-Simon, juzgándole superficial y poco meditativo, y se resolvió a elaborar por su cuenta una nueva doctrina de la ciencia.

En 1825 se casó con Carolina Massin. Y en 1828, no pudiendo obtener una cátedra oficial, inició un curso público de filosofía positiva, al que asistía un grupo selecto de sabios. Hubo de interrumpirlo al año siguiente, pues por exceso de trabajo le sobrevino fuerte crisis y depresión nerviosa con verdadero trastorno mental. Ya restablecido, reemprende en 1829 su curso, con el que se conquista fama pública y numerosos discípulos. Fruto de sus lecciones fue su obra mayor *Cours de philosophie positive*, del que publica en 1830 el primer volumen, y a intervalos irregulares los cinco siguientes (Paris 1833, 1835, 1838, 1839 y 1842). No obstante la gran resonancia de la obra, no logró su aspiración de obtener una cátedra en la Escuela Politécnica, ni otra de ciencias en el Colegio de Francia, que en vano pidió a Guizot en 1833. Sólo obtuvo en 1832 el puesto de repetidor o auxiliar de matemáticas en la Escuela, y de examinador en 1837, y hubo de ayudarse para poder vivir con lecciones de matemáticas en la Institución Laville. Todavía en 1845 fue separado de su puesto en la Escuela, no obstante sus protestas, por la hostilidad que suscitaron sus ideas radicales en los medios académicos. Su situación fue desde entonces precaria, y hubo de vivir con la ayuda de los ricos amigos ingleses, como Stuart Mill, y una suscripción de sus discípulos promovida por Littré.

La segunda fase y orientación mística y moralizante del pensamiento de Comte arranca de sus acontecimientos sentimentales. Hacia 1844 se separó definitivamente de su mujer, y en 1845 conoció a la joven Clotilde de Vaux a la que se unió apasionadamente. Pero al morir la joven, en 1846, la idealizó, haciendo de ella el símbolo de la nueva humanidad y la sacerdotisa de la religión positivista a la cual se debía elevar «la solemne efusión de los sentimientos generales» [1]. Esta orientación religiosa se hace dominante en su segunda obra capital, *Système de politique positive ou Traité de sociologie instituant la religion de l'Humanité* (4 vols., París 1851-1854), que tiene por objeto, como la segunda parte de su carrera, transformar la filosofía en religión, así como la primera parte había transformado la ciencia en filosofía. Ya en 1848 había fundado la «Sociedad positivista» y comenzado a poner en práctica, con algunos discípulos, la nueva religión. Ante esta manifestación, Littré y Stuart Mill, que habían «contestado» ya las consecuencias políticas deducidas por Comte de su doctrina, se separaron de él, estimando que tal religión de la humanidad constituía una desviación del positivismo y explicaron ese retorno al misticismo por la pasión que le había inspirado Clotilde.

[1] Escribe de Clotilde de Vaux que vio en ella «el ángel incomparable que el conjunto de los destinos humanos había designado para transmitirle dignamente el resultado general del perfeccionamiento gradual de nuestra naturaleza moral» (*Système de politique*, prólogo a la 3.ª ed. [1890-95] p.8).

La producción de Comte continuó enriqueciéndose en este período siguiendo la misma trayectoria, prosiguiendo también su vivir modesto, apoyado por los subsidios de los discípulos. Cuando proyectaba para los siguientes diez años una serie de publicaciones sobre el sistema de moral, el sistema de la industria positiva y la filosofía primera, enfermó en mayo de 1857 de cáncer de estómago y murió en septiembre en París, dejando un largo testamento en que encargaba conservar su vivienda como sede del culto de la humanidad y que fue objeto años después de un ruidoso proceso.

La vida ascética de Comte, sus ideales de amor al prójimo y el tono profético de su enseñanza, característico de su último período, le procuraron amigos y seguidores dentro y fuera de Francia.

Además de las dos obras mayores y escritos citados, escribió Comte el *Discours sur l'esprit positif* (París 1844), que constituye una introducción a la doctrina general; el *Calendrier positiviste* (1849-1850), en que instituye las fiestas y sacramentos de la nueva religión; el *Discours sur l'ensemble du Positivisme* (1848), el *Catéchisme positiviste o sommaire exposition de la religion universelle* (1852), diálogo entre el sacerdote y la mujer, en que se proclama gran sacerdote de la humanidad y discute con su «hija» todos los aspectos religiosos, económicos y políticos del futuro régimen laico que ha de sustituir al antiguo absolutista bajo la unidad espiritual del papa y la monarquía. Por fin, el *Appel aux conservateurs* (1855) y *Système de Logique positive ou Traité de philosophie mathématique*, primer volumen de otra nueva sistematización, *Synthèse subjective ou Système universel des conceptions propres à l'état de l'humanité*, que ya no redactó. Tuvo también publicación póstuma su voluminosa correspondencia [2].

La filosofía positiva

Punto de partida.—La doctrina positivista de Comte nace del intento de una «regeneración universal», política y filosófica a la vez. Su objeto era la reorganización de la sociedad y, para lograrla, la reforma intelectual, pues se procedía mal, según él, queriendo rehacer la sociedad por una acción práctica directa, acusación dirigida contra los sansimonianos. Para sacar a Francia y a Europa del desorden de las instituciones y de la anarquía en que habían caído con la revolución, se precisaba un sistema de conocimientos y normas parangonable al elaborado por el pensamiento cristiano para la sociedad medieval, pero acorde con el actual progreso del espíritu humano.

[2] Ediciones: *Oeuvres complètes*, en curso de publicación (París, Anthropos, 1970ss); *Oeuvres choisises*, por H. Gouhier (París 1942); *Correspondance inédite*, 4 vols. (París 1903-4); *Nouvelles lettres inédites* (París 1939).

Traducciones españolas: *Catecismo positivista*, trad. de A. Zozaya (Madrid 1886-87 2.ª ed., 3 vols., Madrid 1898-99); *Discurso sobre el espíritu positivo*, trad. de Julián Marías; (Madrid 1935); *Breviarios del pensamiento filosófico: A. Comte. Selección* (Buenos Aires 1943).

El intento de Comte era similar al de los racionalistas de la Ilustración y los enciclopedistas, para quienes la felicidad de la sociedad era esperada de un desenvolvimiento general de la razón. Pero Comte no cree que el espíritu científico tenga por sí solo la virtud de organizar la sociedad. Debe fundamentar una ciencia de los hechos sociales, sin la cual se permanece en ese estado de especialización dispersiva que Comte reprocha a los sabios de su tiempo; pero tampoco cree que la sociología pueda fundarse sino por una extensión del método científico al estudio de los fenómenos sociales, lo que no es posible más que si se ha recorrido antes la escala enciclopédica de las ciencias. El espíritu científico, sin la sociología, sería puramente crítico y negativo; y el estudio de los hechos sociales, no apoyado en las demás ciencias, estaría hecho de afirmaciones arbitrarias. La ciencia social, en cambio, injertada sobre el conjunto de las otras ciencias, debe proporcionar el bloque de hábitos mentales indispensable para la organización social. De este modo intentaba unir Comte los rasgos del racionalismo iluminista con la exigencia del romanticismo de la universalidad del saber.

Fue también decisiva en el pensamiento de Comte la inspiración de las filosofías antirrevolucionarias de De Maistre, De Bonald y Saint-Simon, con su distinción entre las épocas críticas o revolucionarias y las orgánicas o estables. Para ellos, revolución y anarquía son una misma cosa: un intento de destrucción de los poderes legítimos (temporales y espirituales), que llega hasta la familia y propiedad. Y la tarea de los regímenes posteriores a la revolución era la restauración de los poderes conmovidos por la crisis. Pero Comte combina esta dialéctica de la historia con el otro tema del *progreso*. Los filósofos de la Restauración se equivocaban al pensar que se trataba de una vuelta a los poderes absolutos anteriores. Y De Bonald, que tenía razón al decir que no hay poder social sin creencia que lo fundamente, se equivocaba pensando que no hay más creencia en qué fundar la sociedad que la creencia teológica. Porque la filosofía del racionalismo, y la revolución, que es su consecuencia, suprimieron las creencias teológicas y, no obstante, hicieron una obra legítima y necesaria. Para Comte, lo pasado no debe volver, y la revolución era una crisis indispensable. Sin embargo, su objetivo era el mismo que el de De Bonald: la restauración de los poderes temporal y espiritual, determinando una estructura social idéntica a la tradicional del Occidente, pero asegurando su solidez en una creencia que tenga toda la positividad exigida

por el espíritu científico. El complemento sociológico dado a las ciencias significa el aumento de solidez dado a las instituciones sociales.

Tal es la razón de la división hecha por Comte de su obra mayor en dos mitades: la filosofía positiva de las ciencias y la sociología, que ocupa los tres últimos volúmenes. Y a la vez de la finalidad práctica a la que orientó su sistema, pues consideraba la ciencia positiva como solución definitiva y última de todos los problemas del género humano, como el camino para aquella «regeneración universal» en la que había soñado desde su juventud [3].

La filosofía positiva de Comte intenta conectar con el significado aristotélico de un sistema general de las concepciones humanas. La presenta, en la nota preliminar del *Curso*, como «el estudio propio de las generalidades de las diferentes ciencias, concebidas como sometidas a un método único y como formando las diversas partes de un plan general de investigaciones». Bajo la noción de *positiva* entiende el modo de filosofar propio del tercer estadio, que tiene por objeto los hechos o fenómenos de observación y el análisis de sus relaciones o leyes de coordinación. El campo de la filosofía queda así restringido al de las ciencias de observación y se excluye sin más toda la metafísica, en virtud de la famosa ley siguiente. Esta filosofía la distingue de la «filosofía natural», cultivada por «Newton y los ingleses», así como de una «filosofía de las ciencias», que es su concepto más afín, porque éstas no abarcan «todo el orden de los fenómenos», ya que no incluyen los hechos sociales [4].

La ley de los tres estados.—El *Curso de filosofía positiva* se abre, en su primera lección, con la formulación, densa y sintética, de esta ley, fundamento frágil de todo el positivismo comtiano. No es extraño el carácter expositivo de la misma, pues Comte ya la había «descubierto» y expresado desde su primer escrito de 1822. Además no era invención suya, pues ya Saint-Simon había señalado tres períodos, teológico y positivo, con otro intermedio, en la evolución de la historia; y Turgot los había descrito como las fases del progreso por las que pasa el espíritu humano [5].

[3] *Cours de Philosophie positive*, ed. SCHLEICHER (París 1907-8) t.6, prefacio personal (p.VI). Afirma que, desde la edad de catorce años, apenas salido del Liceo, había experimentado «la necesidad fundamental de una regeneración universal, a un tiempo política y filosófica».

[4] *Cours de Philosophie positive* t.1. Advertencia preliminar p.VIII-XIV.

[5] *Opuscule fondamentale* (primer escrito de 1822, publicado primero como *Système de politique positive*, y después como *Plan de travaux)*, en *Cours de Philos. positive* I (1830). Apéndice general (p.77). «Por la naturaleza misma del espíritu humano, cada rama de nues-

Comte también la presenta como «ley general sobre la marcha progresiva del espíritu humano... Consiste en que cada una de nuestras concepciones principales, cada rama de nuestros conocimientos, pasa sucesivamente por tres estados *(états)* teóricos diferentes: *el estado teológico o ficticio; el estado metafísico o abstracto; el estado científico o positivo.* En otros términos, el espíritu humano, por su naturaleza, emplea sucesivamente en cada uno de sus estudios tres métodos de filosofar, cuyo carácter es esencialmente diferente y aun radicalmente opuesto: primero, el método teológico; luego, el método metafísico y, por fin, el método positivo. De ahí tres clases de filosofía, o de sistemas generales que se excluyen mutuamente; la primera es el punto de partida necesario de la inteligencia; la tercera su estado fijo y definitivo; la segunda está sólo destinada a servir de transición»[6]. Tres estados del progreso de la mente que dan lugar a la vez a tres métodos de filosofar y a tres sistemas de filosofía, comprendiendo las tres grandes épocas en la historia de las ideas, la última de las cuales se realiza y desarrolla con Comte. He ahí una división apriórica y bien simplista de la Historia.

a) *En el estado teológico,* el espíritu se dirige a conocimientos absolutos, a «indagar las causas primeras y finales de los efectos», esto es, la naturaleza íntima de los seres, y «se representa los fenómenos como producidos por la acción directa y continua de agentes sobrenaturales, más o menos numerosos, cuya intervención arbitraria explica las anomalías aparentes del universo». Los rasgos que caracterizan este estadio son, pues, la búsqueda y explicación del absoluto y el predominio de la imaginación sobre la razón.

b) *En el estado metafísico,* que es en el fondo una modificación del primero, «los agentes sobrenaturales son reemplazados por fuerzas abstractas, verdaderas entidades (abstracciones personificadas) inherentes a los diversos seres del mundo», y la explicación consiste en asignar a cada uno de los fenómenos la entidad correspondiente. Se distingue del primero en que proporciona una explicación inmanente, no trascendente, del objeto.

c) *En el estado positivo,* «el espíritu humano, reconociendo la imposibilidad de obtener nociones absolutas, renuncia a buscar el origen y destino del universo y a conocer las cau-

tros pensamientos está necesariamente sometida en su marcha a pasar sucesivamente por tres estados teóricamente diferentes: el estado teológico o ficticio, el estado metafísico o abstracto; en fin, el estado científico o positivo». Cf. H. GOUHIER, *La jeunesse de Comte et la formation du positivisme* t.3 (París 1941) p.105ss.

[6] *Cours de phil. positive* I lec.1.ª, ed. SCHLEICHER, p.2. Citamos en lo siguiente por esta edición.

sas íntimas de los fenómenos, para darse a descubrir, por el uso combinado del razonamiento y la observación, sus leyes efectivas, es decir, relaciones invariables de sucesión y semejanza» [7]. Se desentiende, pues, de lo absoluto para concretarse en lo *relativo*, o los hechos de experiencia, y sus relaciones o leyes, único objeto de nuestro saber.

Cada uno de los tres estados dará, por ende, un modo distinto de filosofía con su propio método, es decir, la «filosofía teológica», la metafísica y la filosofía positiva. Y añade que la primera llegó a su perfección cuando sustituyó la acción providencial del ser único a las numerosas divinidades que antes había imaginado, es decir, con el monoteísmo cristiano. De igual suerte, la filosofía metafísica obtuvo su término al concebir, en lugar de diversas entidades particulares, una gran entidad general, o sea «la *naturaleza* considerada como la fuente única de los fenómenos» (su apogeo sería, pues, el panteísmo naturalista). Así también, la filosofía positivista llegará a su perfección al poder representar todos los fenómenos bajo «un solo hecho general, por ejemplo, la gravitación». El ejemplo más admirable de explicación positivista es, por tanto, la ley de Newton sobre la atracción universal, que permite unificar todos los fenómenos astronómicos bajo esa ley general [8].

Las razones que indica Comte en confirmación de esta «ley general del desenvolvimiento» del pensamiento humano a través de los tres estadios, que él considera evidente, se cifran en la experiencia personal de cada uno y la experiencia del desarrollo de la historia humana. Así, cada uno puede observar, contemplando su propia historia, que ha sido sucesivamente, respecto a las nociones más importantes, *teólogo* en su infancia, *metafísico* en su juventud y *físico* en su madurez. El estado teológico es propio de la infancia, pues al niño le satisfacen las explicaciones trascendentes; el joven, más exigente, busca las causas inmanentes y su talante es más metafísico; la edad viril, más prudente, se contenta con la observación de los hechos y descubrimiento de sus leyes. Pero el conjunto de la humanidad ha pasado, evidentemente, por el mismo desarrollo que cada hombre en particular. Esta prueba del progreso histórico por los tres estadios constituirá la exposición de la «sociología dinámica».

La ley de los tres estados, cuya descripción se repite en el *Discurso* [9], es invocada continuamente por Comte en sus

7 Ibid., p.2-3.
8 Ibid., p.3.
9 *Discurso sobre el espíritu positivo*, trad. de J. MARÍAS (Madrid 1934) p.7-27.

escritos, como base de toda su especulación. Todo su sistema descansa en esta famosa ley del desenvolvimiento científico, cultural y social, que es erigida así en dogma fundamental del positivismo. Comte la aplica a todos los aspectos del desarrollo del individuo y de toda la humanidad, la ciencia en general y de cada ciencia particular. Las civilizaciones y las culturas se desarrollan según esta ley. El proceso mismo de la historia se encierra en este mismo ritmo evolutivo. Más tarde explica que esta ley divide la historia de Europa en tres épocas: una época teológico-militar, otra metafísico-jurídica y la tercera científico-industrial, dada la afinidad que luego establece entre la evolución intelectual y la política, y, en consecuencia, entre el espíritu teológico y el espíritu o poder militar, entre las funciones metafísicas y las legistas, entre el poder científico y el industrial, los cuales «se alimentan mutuamente» [10]. Por otra parte, este orden progresivo por tres estados es irreversible; un retroceso en tal proceso no es posible. De ahí que por fuerza ha de culminar en la instauración del positivismo en todos los niveles del saber y del régimen. De este modo la prueba global del sistema es tal apriórico postulado del desarrollo del espíritu humano por esos tres estadios.

Síntesis del saber y clasificación de las ciencias.—La primera aplicación de la ley de los estados es al orden teórico de las ciencias para establecer su unidad en la filosofía positiva. Luego vendrá la segunda aplicación general al régimen de la sociedad (segunda parte del sistema) para realizar la unidad última de ciencia y política.

Por ello introduce Comte en las dos primeras lecciones del *Curso* su otra conocida doctrina del orden o *clasificación* de las ciencias. Nota en efecto que las distintas ciencias van entrando en el estado positivo en períodos diversos. La astronomía, la física y la química ya se han constituido como ciencias positivas; la última ha sido la biología, organizada por Bichat y Gall. Pero «la gran laguna que hay que llenar para terminar la filosofía positiva» era el estudio de los fenómenos *sociales*. Porque a las cuatro categorías de fenómenos señalados hay que añadir los hechos sociales, que hasta ahora se mantenían al margen de la ciencia. Los métodos anteriores sólo se ocupaban de las cosas sociales con «discusiones interminables sobre el derecho divino y la soberanía del pueblo». Así, organizando la nueva ciencia, que es llamada *la física*

10 *Cours de philosophie positive* IV lec.50 p.380-87.

social, quedará completado el sistema filosófico, pues todos los fenómenos observables entran en las cinco categorías [11].

Por eso observa que, a pesar de haber entrado las otras ciencias en la fase positiva, la totalidad de la cultura intelectual humana y, por ende, de la organización social que sobre ella se funda, no había sido todavía influida por el espíritu positivo. Faltaba por completar esas ramas por la organización de la física social. De ahí que esa falta de penetración del espíritu positivo en la totalidad de la cultura intelectual producía un estado de anarquía, de crisis política y moral de la sociedad de entonces. De la coexistencia de las tres filosofías opuestas, la teológica, la metafísica y la positiva, resulta una situación incompatible con una efectiva edad orgánica, la cual sólo es posible con la preponderancia universal de una de las tres. Comte, pues, se propone, con la organización de la física social, llevar a buen término la obra iniciada por Bacon, Descartes y Galileo, construyendo el sistema general de la filosofía positiva [12].

En la lección segunda, pasa a exponer esta clasificación de las ciencias que determine *el orden enciclopédico* de las diversas clases de fenómenos naturales y, por tanto, de las ciencias positivas correspondientes. Comte está dominado por el ideal iluminista de una enciclopedia que, partiendo de una clasificación sistemática, ofrezca la perspectiva general de todos los conocimientos científicos. De ahí su apelación a la «ley enciclopédica», o de unidad y jerarquía sistemáticas de las diversas ciencias [13]. El principio para establecer una escala enciclopédica de las ciencias que corresponda a su nacimiento en la historia, es el grado de «simplicidad» o, lo que es lo mismo, el grado de «generalidad» de los fenómenos que constituyen su objeto [14]. Los fenómenos más simples son, efectivamente, los más generales, y los fenómenos simples y generales son también los que se pueden observar más fácilmente. Por eso, graduando las ciencias según un orden de simplicidad y generalidad decrecientes, se viene a reproducir, en la jerarquía así formada, el orden de sucesión en que las ciencias han entrado en la fase positiva.

Según este criterio, se pueden dividir las ciencias de la natu-

[11] Ibid., I lec.1.ª p.12. Cf. ibid.: «El sistema filosófico estará fundado en su conjunto, pues ningún fenómeno observable podría dejar de entrar en alguna de las cinco categorías establecidas de fenómenos astronómicos, físicos, químicos, biológicos y sociales».

[12] Ibid., I p.28: «Completando la vasta operación comenzada por Bacon, Descartes y Galileo, construyamos directamente el sistema de ideas generales que esta filosofía (positiva) está definitivamente destinada a hacer prevalecer en la especie humana, y la crisis revolucionaria que atormenta los pueblos habrá esencialmente terminado». Es constante en los escritos de Comte esta referencia a Bacon, Descartes, Galileo, y a veces Kepler, como iniciadores del estudio positivo de la ciencia.

[13] *Cours de phil. positive* I p.31; *Discurso sobre el espíritu positivo* p.188ss.

[14] *Cours de phil. positive* I (p.10): «(Este principio) es conforme a la naturaleza diversa de los fenómenos que está determinada por su grado de generalidad, simplicidad e independencia recíproca» (ibid., lec.2.ª p.48ss).

raleza en dos grupos principales: uno que comprende los fenómenos de los cuerpos brutos, y otro relativo a los cuerpos orgánicos. Es patente que los fenómenos de los cuerpos organizados son de mayor complejidad y más particulares o de menor extensión. Dependen de los precedentes, que, a su vez, no dependen de ellos. De ahí que deban estudiarse después de los cuerpos inorgánicos. La física se encuentra, pues, dividida en física inorgánica y física orgánica. A su vez la física inorgánica, según el mismo criterio de simplicidad y generalidad, será primero *física celeste*, que es *la astronomía* (en sus dos partes, geométrica y mecánica) y la *física terrestre; ésta* se divide en *física propiamente dicha* y *química*. Una división análoga se impone dentro de la física orgánica, pues todos los seres presentan dos órdenes de fenómenos: los relativos al individuo o los relativos a la especie. Dará lugar, pues, a dos ciencias: la física orgánica o *fisiología* y una *física social* fundada en ella.

A estas cinco ciencias fundamentales deben agregarse *las matemáticas*. Más que una parte constitutiva de la filosofía positiva, debe considerarse como la base de las demás ciencias, ya que no es tan importante por sus conocimientos especiales como por ser medio para la investigación de las leyes de los fenómenos naturales. Se dividen, por tanto, en dos grandes ramas: matemáticas abstractas o el cálculo (aritmética, álgebra) y las matemáticas concretas, constituidas por la geometría general y por la mecánica racional. Estas últimas son verdaderas ciencias, fundadas en la observación, aunque por la extensa simplicidad de sus fenómenos son susceptibles de una sistematización más perfecta. En cuanto al cálculo, es la parte instrumental de las otras ciencias, y «una inmensa y admirable extensión de la lógica natural hasta un cierto orden de deducción» [15].

Así, pues, la clasificación definitiva de las ciencias que mantiene Comte es en *seis fundamentales*: las *matemáticas*, la *astronomía*, la *física*, la *química*, la *filosofía* o *biología* y la *física social* o *sociología*, que es la coronación de todas [16]. Esta jerarquía de las seis ciencias fundamentales (que son también las seis partes de la filosofía positiva) indica también el orden histórico en que han nacido, por no poder el espíritu pasar al objeto más complejo sino partiendo del más simple. Las matemáticas y la astronomía existen desde la antigüedad, mientras que la física nace en el siglo XVII; la química comienza con Lavoisier; la biología, con Bichat, y la sociología, con Comte, según la declaración dicha.

En este cuadro o clasificación de Comte no hay lugar para las ciencias propiamente filosóficas, pues la filosofía es para él el conjunto de todas las ciencias positivas. La metafísica, desde luego, es llamada anticiencia y considerada fuera de toda positividad e imposible por razón de su objeto. *La lógica* formal es también recha-

[15] Ibid., lec.3.ª p.60.

[16] Ibid., I lec.2.ª p.63; t.6 lec.57 p.390. Observa también (p.63) que las seis ciencias fundamentales podrían dar lugar a 720 clasificaciones de ramas científicas distintas, al menos como «disposiciones diferentes», pues esas «filosofías» fundamentales dominan las artes y técnicas procedentes de ellas.

zada por su conexión con la metafísica. No llega a conseguir autonomía, coincidiendo en su aspecto positivo con los métodos empleados por las diversas disciplinas. La verdadera lógica no puede estudiarse más que en cada ciencia, pues es el método que en cada ciencia se emplea. Además, la aplicación del método matemático es necesaria para todas las ciencias y constituye el verdadero origen del arte general del razonamiento y, por consiguiente, la base de toda lógica. Comte está convencido de que el valor efectivo de la antigua lógica será en adelante absorbido por la ciencia matemática [17].

La psicología es más directamente excluida por Comte de la enciclopedia de las ciencias. No es ciencia ni es susceptible de llegar a serlo. La pretendida «observación interior», que se ha querido aplicar al estudio de los fenómenos intelectuales, es imposible, ya que éstos no pueden ser observados en el acto mismo en que se verifican. Es absurdo dividir en dos el individuo pensante, uno que razona y el otro que le vería razonar. Siendo idénticos el observador y el observado, ¿cómo puede efectuarse una experiencia científica? Con la falta de un válido control, cae la posibilidad de formular una ley. No hay, pues, en la enciclopedia de las ciencias lugar para una ilusoria psicología, que para Comte sería la última transformación de la teología [18]. Los fenómenos psíquicos son relegados a la fisiología en cuanto al estudio de las condiciones orgánicas de que dependen, y a la sociología en cuanto a sus manifestaciones externas.

De igual suerte, *la moral* no obtiene en Comte autonomía de ciencia; el examen de los fenómenos morales lo incluyó, como veremos, en la sociología. Sólo en su última época, ya moralizante, acentuó la importancia teórica y práctica de la moral, que debe presidir la conducta privada y pública, e intentó hacer de ella una nueva ciencia.

Ciencia positiva y filosofía positiva.—De todo lo dicho se desprende la noción positiva de la ciencia puramente experimental, fundada sobre la observación de los hechos, uno de los aspectos del sistema de Comte que más resonancia ha obtenido.

a) *La ciencia positiva.*—En el positivismo, todo conocimiento racional se circunscribe a la ciencia, y no hay otra especulación válida fuera del ámbito de las ciencias. *La ciencia* puede definirse: *un conjunto de leyes que rigen las relaciones de unos fenómenos con otros, de unos objetos con otros,* ignorando la naturaleza íntima y las causas de las realidades o esencias.

Es justamente por esta idea de la ciencia, como simple conocimiento de las leyes de los fenómenos, como ha descrito el estadio positivo, en el cual el espíritu humano, renunciando a conocer el origen y destino de los fenómenos, o las causas íntimas de los mis-

[17] Ibid., II lec.19 p.9-11.
[18] Ibid., I lec.1.ª p.18-21. Cf. p.20: «Después de mil años que los metafísicos cultivan así la psicología, no han podido convenir en una sola proposición inteligible y sólidamente establecida» (siguiendo la observación interior).

mos, se atiene a descubrir, por la observación y el razonamiento, sus leyes efectivas, es decir, las relaciones invariables de sucesión y acción entre ellos. «El carácter fundamental de la filosofía positiva es de considerar los fenómenos como sujetos a leyes naturales invariables», dejando a un lado algo inaccesible, como es buscar «las causas generales de los fenómenos» [19]. Y es la noción que ha de repetir en toda ocasión.

La ley, por su parte, se funda en un «hecho general», es decir, un hecho del cual podemos medir y determinar la constancia, a pesar de la variedad de sus aplicaciones. Así, la ley de la gravitación señala las relaciones generales de la atracción y pesadez, pero no pregunta sobre las causas, porque son cuestiones insolubles. Entre los dos elementos que constituyen la ciencia, el hecho observado u observable y la ley, es la ley la que prevalece sobre el hecho. Toda ciencia consiste en la coordinación de los hechos; si las diversas observaciones fueran del todo aisladas, no habría ciencia. El espíritu positivo tiende a conceder a la racionalidad un lugar siempre creciente a expensas de la empiricidad de los hechos observados. Pues la ciencia se dirige por su naturaleza a la generalización, a establecer las leyes generales de los fenómenos, sustituyendo con la previsión de los fenómenos su exploración inmediata [20].

Así, pues, el cometido de la investigación científica es la formulación de las leyes. Estas tienen una doble función, o *potencia*, que dirá Littré: la *potencia mental* o principio lógico de clasificación de los hechos, organizados en las distintas disciplinas; y una *potencia material* o medio de dirigir y utilizar las fuerzas de la naturaleza. Tal es la función o finalidad principal de las mismas, pues Comte concibe la ciencia, sin negar su carácter especulativo, como dirigida a establecer el dominio del hombre sobre la naturaleza, a suministrar «la base racional de su acción sobre la naturaleza». Esta finalidad práctica la expresó en su conocida fórmula de que la ciencia, a través del descubrimiento de las leyes, nos lleva a la *previsión* de los hechos futuros, la cual dirige y guía la acción del hombre en el sometimiento y utilización de las cosas en provecho suyo. Es decir, *conocer para prever a fin de proveer* [21]. Así, el pararrayos impide el incendio que provocarían las leyes de la electricidad, mediante la aplicación de esas mismas leyes.

[19] Ibid., I lec.1.ª p.8; VI lec.60 p.510.

[20] Ibid., VI lec.59 (p.496-7): «Nosotros hemos reconocido que la verdadera ciencia, considerada según aquella previsión racional que caracteriza su principal superioridad con respecto a la pura erudición, consiste esencialmente en leyes y no en hechos, aunque éstos sean indispensables para su establecimiento y sanción . El espíritu positivo, sin dejar nunca de reconocer la preponderancia necesaria de la realidad directamente experimentada, tiende siempre a aumentar lo más posible el dominio racional a expensas del dominio experimental, sustituyendo cada vez más con la previsión de los fenómenos su exploración inmediata».

[21] Ibid., I lec.2.ª (p.35): «El conocimiento de las leyes de los fenómenos, cuyo resultado constante es hacernos prever, puede, evidentemente, conducirnos, en la vida activa, a modificarlos en provecho nuestro. En resumen, *ciencia, de donde previsión*; *previsión*, por tanto, *acción*, tal es la fórmula muy simple que expresa de manera exacta la relación general de la *ciencia* y el *arte*». Ibid., lec.10 II p.12. «*Toda ciencia tiene por fin la previsión*, que distingue la ciencia real de la simple erudición, limitada a contar los acontecimientos». *Discurso sobre el espíritu positivo*, trad. cit., p.25-26: «El verdadero espíritu positivo consiste sobre todo en *ver para prever*, en estudiar lo que es a fin de inferir lo que será, según el dogma general de la invariabilidad de las leyes naturales».

Por otra parte, la ciencia en el estadio positivo presenta *cuatro rasgos o caracteres principales*. *El primero* se propone como «ley de subordinación constante de la imaginación—entendida como fuerza puramente especulativa—a la observación». Este estado de «positividad racional... reconoce como regla fundamental que toda proposición que no sea reducible al mero enunciado de un hecho particular o general no puede tener sentido real o inteligible» [22]. El estado de madurez propio de la inteligencia positiva consiste en sustituir siempre a la indagación inaccesible de las causas, la simple determinación de las *leyes*, o sea de las relaciones constantes entre los fenómenos observados. Ya se trate de efectos mínimos o sublimes, en todos ellos sólo pueden conocerse las varias conexiones recíprocas que confluyen en su realización, sin penetrar nunca en el misterio de su producción. En el estado positivo, el principio de las causas finales es sustituido por la doctrina de *las condiciones de existencia*, que es más significativa y fecunda, y expresa, por ejemplo, la armonía del análisis *estático* y del *dinámico* de la vida, es decir, de los seres vivientes, tomados ya como actos en su acción, ya como efectivamente vivientes [23].

La segunda nota característica del estado positivo expresa la *relatividad* de toda ciencia y de sus resultados. Ya desde el principio había puesto Comte como propio de este estado la renuncia a toda noción absoluta. El estudio de la naturaleza no puede en modo alguno ser *absoluto*, pues está siempre ligado a las operaciones de nuestro organismo y a cada situación propia. También las operaciones de la inteligencia, en su calidad de fenómenos vitales, están inevitablemente subordinadas a la relación fundamental entre el organismo y el ambiente. Por esta relación, todos nuestros conocimientos son relativos, por una parte, al ambiente, en cuanto influye sobre nosotros, y por otra, al organismo, en cuanto es sensible a esta acción. Además, las concepciones de la ciencia, siendo elementos humanos, no sólo son relativas a los individuos, sino que reflejan las condiciones generales de la sociedad humana, en cada momento dado de su evolución colectiva y continua. Nuestras especulaciones están, por tanto, subordinadas al conjunto del progreso social, y no tienen la fijeza absoluta que los metafísicos quieren atribuirles. En virtud de este relativismo, Comte proclama que las doctrinas científicas no ostentan pretensión alguna de absoluto, aunque su condición variable no es tan arbitraria que pueda motivar el escepticismo [24]. Y que las sucesivas teorías son simples *aproximaciones* a la realidad nunca del todo desvelada, pero satisfactorias al estado de evolución de cada época [25].

[22] *Discurso sobre el espíritu positivo* p.25-26.

[23] *Cours de phil. positive* lec.19 II p.18, aplica a las teorías de astronomía «el principio de las condiciones de existencia, que es la verdadera transformación positiva de la doctrina de las causas finales».

[24] *Discurso sobre el espíritu positivo* (p.30). «Si las doctrinas científicas son de naturaleza lo bastante variable para rechazar toda pretensión de absoluto, sus variaciones graduales no presentan ningún carácter arbitrario que puedan motivar un escepticismo».

[25] *Cours de phil. positive* VI lec.60 (p.519): «Habiendo sido generalmente reconocido el carácter *puramente relativo* de todos nuestros conocimientos, cualesquiera de nuestras

El tercer carácter del espíritu positivo consiste en estar igualmente alejado, tanto del *empirismo* como del *misticismo*[26], entendiendo por misticismo cualquier trascendencia metafísica sobre los hechos, y por empirismo la simple *erudición* que acumula maquinalmente los hechos y se limita a comprobarlos sin intentar deducir los unos de los otros. La ciencia consiste, en cambio, en establecer *las leyes* de los fenómenos, a las que los hechos, por exactos y numerosos que puedan ser, no procuran sino los materiales indispensables. Y el conocimiento de las leyes tiende a establecer la *previsión racional* de los hechos hasta dispensar al hombre, en cuanto es posible, de su observación directa, que no procuraría ninguna utilidad, pues no permitiría sin la previsión modificar en el futuro el acontecer de los hechos naturales[27]. Ahí está, como se ha dicho, la *dignidad y utilidad* de la ciencia, según el lema del *ver para proveer*, es decir, estudiar lo que es para inferir lo que será.

La cuarta regla que está en la base de la filosofía positiva viene dada por «el dogma fundamental de *la invariabilidad de las leyes naturales*»[28]. Comte proclama la extensión universal de este postulado, necesario para lograr la previsión racional que el positivismo pretende. Solamente observa que no es una noción primitiva o innata, sino el resultado de una lenta *inducción* gradual. Ningún motivo racional, independiente de la experiencia, nos indica el principio de la invariabilidad de las leyes físicas, y el espíritu humano es llevado naturalmente a desconocerla, atribuyendo los acontecimientos a voluntades arbitrarias, es decir, a agentes sobrenaturales. El espíritu teológico comienza a romperse respecto a fenómenos particulares, para luego derrumbarse cuando la observación científica demuestra dicha invariabilidad respecto a un orden entero de grandes fenómenos[29].

Por ello Comte aplica este dogma fundamental a todas las ramas de la ciencia, comenzando por la astronomía matemática. Su concepción del mundo físico, químico y hasta biológico es de un *determinismo mecanicista*, siguiendo a Descartes y a Newton. Y apoyado en este mecanicismo cartesiano de las leyes inmutables rechaza toda noción de las causas finales y toda dirección teleológica en la constitución del mundo astronómico y en la organización de

teorías serán únicamente destinadas a constituir, respecto de una realidad nunca absolutamente desvelada, aproximaciones tan satisfactorias como puede comportar, en cada época, el estado correspondiente de la gran evolución humana».

[26] *Discurso sobre el espíritu positivo* (p.32): «La ciencia real no es estéril acumulación de hechos incoherentes. El verdadero espíritu positivo no está menos lejos, en el fondo, del *empirismo* que del *misticismo*».

[27] Ibid., p.33: «En las leyes de los fenómenos es en lo que consiste, realmente, *la ciencia*, a la cual los hechos propiamente dichos, por exactos y numerosos que sean, nunca procuran otra cosa que materiales indispensables. Considerado el destino constante de estas leyes, se puede decir que la verdadera ciencia, lejos de estar formada de meras observaciones, tiende siempre a dispensar ... de la exploración directa, sustituyéndola por la *previsión racional*». *Cours de phil. positive* lec.12 II p.12.

[28] Ibid., p.34. No parece estar en oposición con la relatividad progresiva de la ciencia, antes declarada, pues la invariabilidad de las leyes se refiere al orden objetivo, y para la ciencia pueden ser ignoradas en las distintas épocas de su desarrollo.

[29] *Discurso sobre el espíritu positivo* (p.35): «El principio de la invariabilidad de las leyes naturales no empieza a adquirir consistencia filosófica sino cuando los primeros trabajos científicos han manifestado su esencial exactitud frente a un orden entero de grandes fenómenos». Cf. p.36-38.

los seres vivientes, pues es pueril y teológico pensar que el *fin* de la vida sea el principio determinante de los fenómenos de la naturaleza [30].

b) *La filosofía positiva.*—Como se ha dicho, en el estadio positivo no hay lugar para otro saber especulativo de la realidad que el conocimiento empírico-racional de los fenómenos mediante el establecimiento de sus leyes invariables, que las ciencias proporcionan. Toda otra investigación sobre la naturaleza íntima de las cosas, sobre su origen, formación y destino, o sobre sus causas eficientes y finales, pertenece al mundo de las entelequias teológicas o metafísicas, ya definitivamente superado.

¿En qué consiste, pues, la filosofía para Comte? La respuesta es patente y viene indicada constantemente en su obra. La nueva *filosofía positiva está integrada por todas las ciencias positivas*, clasificadas y jerarquizadas en una unidad sistemática, en un todo orgánico de saber científico. La filosofía es «un sistema de conocimientos universales y científicos», es decir, una *sistematización de todas las ciencias*. Así lo declara desde el comienzo de su *Curso* [31]. La filosofía, en su significado general de doctrina sistemática, añade y reúne en una sola visión orgánica la totalidad de lo escible, pero se encuentra resuelta en las diferentes ciencias, las cuales se multiplican según los diversos objetos de la experiencia. No le toca resolver problemas nuevos, desconocidos en las ciencias, sino más bien unificar sólidamente las múltiples soluciones científicas cuyo conjunto debe satisfacer cumplidamente a la razón humana. A la especulación sobre el absoluto se ha sustituido la de lo relativo. El filósofo positivo se ha de ejercitar en ver cómo han surgido las diversas ciencias, el orden sucesivo de su dependencia y encadenamiento, y cómo cada una de ellas ha atravesado, en su interno progreso y desenvolvimiento, las diferentes fases hasta asumir la forma de ciencia positiva.

El contenido de la filosofía se confunde, pues, con el de las seis ciencias fundamentales. La consideración y estudio de las mismas ocupa por ello todos los seis nutridos volúmenes del *Curso de filosofía positiva*. El volumen I, fuera de las dos primeras lecciones de prolegómenos y clasificación, va dedicado a las matemáticas; el II, a la astronomía y la física; el III, a la química y biología, y los tres últimos, a la nueva creación de la sociología. En las lecciones últimas, denominadas «conclusiones generales», insiste de nuevo en su visión generalizadora y prodiga los nombres de «filosofía matemática», «filosofía físico-química», «filosofía biológica», «filosofía sociológica» (que «son partes de la filosofía natural») a las materias que ha tratado [32].

[30] *Cours de phil. positive* lec.19 II p.1-21, para la doctrina de la gravitación universal, que expresa la esencial estabilidad del sistema solar y su concepción puramente mecanicista (t.3 I lec.40) para los vivientes.

[31] *Cours de phil. positive* lec.1 I (p.28): «Fin de la filosofía positiva es resumir en un cuerpo de doctrina homogénea el conjunto de conocimientos adquiridos en los diferentes órdenes de fenómenos naturales». Ibid., p.17: «La filosofía positiva en el sistema general de las ciencias positivas propiamente dichas».

[32] Ibid., lec.57-59 t.VI p.393ss 486ss.

No es menester seguir a Comte en el estudio detallado que hace de dichas ciencias. Ello tiene un interés muy secundario, ya que refleja sólo la situación de los conocimientos científicos de su tiempo. Pero tampoco es tal resumen del estado en que entonces se hallaban las ciencias. Comte ya anunciaba que iba a hacer un *Curso de filosofía positiva*, no de ciencias. Se trata sólo de considerar cada ciencia fundamental en sus relaciones con el sistema positivo entero, excusándose así de no desarrollar esas ciencias en detalle [33]. Su obra como filósofo es de coordinación de las distintas ramas del saber, después de estudiar metódicamente las relaciones mutuas entre las ciencias, es decir, de dar una dirección uniforme y sistematizadora a los trabajos de las ciencias «dentro de un sistema de filosofía positiva» [34]. Esta filosofía positiva, como distinta de las ciencias, consiste sobre todo en un *método*, que señala el procedimiento a seguir en cada una de las disciplinas y controla sus trabajos dentro del sistema o del «espíritu positivo». El procedimiento esencial de la física es el de la observación; en la química, la experimentación; en biología, la comparación.

Comte, pues, pretendió servir de guía a los sabios en sus investigaciones a lo largo de sus «reflexiones filosóficas, de las que las ciencias son sujetos», como llamó Lafitte al cuadro general de la obra comtiana. Las investigaciones científicas debían seguir un doble criterio general: Ante todo, el de la utilidad práctica, porque toda investigación científica debe servir a las necesidades del hombre; y todo lo que parece desbordar tales necesidades cae fuera de ella. El otro era el criterio de la generalización abstracta. En todo el *Curso*, y más aún en el *Sistema de política positiva*, se mantiene una continua polémica contra la especialización científica, actitud que hubiera llevado a inmovilizar la ciencia en sus posiciones más generales y abstractas y sustraer estas posiciones a toda ulterior duda e investigación.

Estos criterios son también el fundamento de un conjunto de limitaciones arbitrarias y dogmáticas que Comte quiso imponer al trabajo científico. Los ejemplos son muy numerosos en el curso de sus análisis. Así, en matemáticas, es hostil al cálculo de probabilidades creado por Laplace. En astronomía condena todo esfuerzo para determinar la constitución física de los astros, y no quiere que sobrepase los límites del sistema solar, ni que se extienda a hipótesis cosmogónicas como la de Laplace; para ser positiva, esta ciencia debe limitarse en el espacio y el tiempo y no ser ni astronomía estelar ni astrofísica. En física no quiere que se intente determinar la constitución de la materia, y considera los sistemas del atomismo mecanicista como semimetafísicos. La química debe liberarse de hipótesis metafísicas que le estorban, como la unidad de la materia,

[33] Ibid., lec.1.ª I p.13.

[34] Ibid., lec.35 III (p.60): «Las diversas clases de sabios acabarán, sin duda, por comprender la realidad y utilidad de la concepción fundamental de esta obra: la cultura racional y, sin embargo, especial, de las diferentes ramas de la filosofía natural bajo el impulso previo y la dirección preponderante de un sistema general de filosofía positiva, base común y lazo uniforme de todos los trabajos verdaderamente científicos».

fundada sobre el deseo de unidad del entendimiento; la de la diferencia entre química inorgánica y orgánica; la hipótesis de las afinidades, y la de reducción de la afinidad química a la fuerza eléctrica, que incluiría a la química en la física; la ley de las proporciones definidas es también condenada por él, porque se orientaba a la hipótesis atómica. En biología condena toda teoría acerca de la evolución de las especies, y es enemigo acérrimo de la «teoría» de las células, suerte de «mónadas orgánicas» que ya empezaba a descubrir la investigación microscópica, porque, según él, más allá de los tejidos no hay organización, etc.

Es casi inútil observar que el desarrollo ulterior de la ciencia ha desmentido plenamente la conveniencia y valor de las limitaciones impuestas por Comte en nombre de su dogmatismo positivista y que hubieran inmovilizado la ciencia misma. Especulaciones astronómicas, ramas de cálculo muy abstractas e investigaciones físicas puramente teóricas se han revelado como susceptibles de explicaciones utilísimas e indispensables a la misma técnica productiva. Afortunadamente, la ciencia se ha desentendido de las limitaciones y prejuicios comtianos sobre la investigación especializada, que la hubieran privado de toda posibilidad de desarrollo teórico y práctico, conservando sólo su idea fundamental, ya por otra parte conocida, de la legalidad de los fenómenos naturales y de la posibilidad de previsión para el estudio de la ciencia positiva.

La sociología positiva

Comte ha dedicado al estudio de esta nueva ciencia por él creada los tres últimos tomos de su *Curso* y extenso material de su *Sistema de política positiva* o *Tratado de sociología*, así como de otros opúsculos. Con razón figura como fundador de esta disciplina. Ante todo por haber acuñado el término de *sociología*, que introduce al comienzo de sus análisis, excusándose del neologismo por la equivalencia de su significado con el vocablo antes usado de «física social» [35]. En lo restante es el que sigue usando, con los similares de «ciencia sociológica» o «ciencia social». Y sobre todo porque introduce con sus largas lucubraciones la sociología como ciencia autónoma en el cuadro del saber humano, dándole una primera organización.

No es que el estudio de la actividad social del hombre y de las formas varias de la sociedad fuera algo nuevo en la cultura humana, puesto que se remonta hasta el pensamiento griego. El «animal político» de Aristóteles inicia ya el tema de la doctrina social, que corresponde al concepto moderno de lo social, como la *polis* griega equivale a la *societas*. En los siglos anteriores al XIX, a partir de los pensadores griegos, la consideración

[35] *Cours de phil. positive* lec.47 IV p.132.

de los fenómenos sociales en términos de filosofía social (el «deber ser» de la sociedad) prevaleció sobre la consideración de la sociedad y sus fenómenos en términos de juicios de realidad. Se tiene así una numerosa y egregia sucesión de filósofos sociales, desde Platón y Aristóteles, pasando por San Agustín, Santo Tomás y toda la escolástica, hasta Rousseau y Hegel. Esta larga tradición de *filosofía social*, orientada sobre todo a investigar la estructura esencial de las sociedades, sus causas y elementos constitutivos, así como las normas y principios jurídicos de su funcionamiento legítimo, sólo utilizaba la observación espontánea de los hechos sociales. La época moderna de la sociología científica se abre con el siglo XIX, durante el cual maduran los presupuestos histórico-empíricos del desarrollo social, con las grandes estructuras de dimensiones colectivas y sus nuevos fenómenos sociales que emergen de las revoluciones francesa y americana, y sobre todo de la revolución industrial

Fue mérito indudable de Comte haber puesto de relieve la exigencia de un conocimiento positivo de los hechos sociales, separado de las especulaciones de la filosofía social. Pero su sociología positiva, aún rudimentaria, dista todavía mucho de la verdadera *sociología científica*, que se forma en la segunda mitad del XIX y obtiene una plena y consciente maduración en el siglo XX, en que se desarrolla y prolifera en infinidad de ramas y aplicaciones, Y, por su parte, tampoco se libera del punto de vista especulativo, proclamando el dogmatismo positivista del fenómeno social y sus leyes determinantes. En lo sucesivo alterna el nuevo nombre de sociología con el de «filosofía política».

Concepto, método, división.—La sociología ocupa un puesto culminante en la enciclopedia comtiana. Es la coronación de las demás ciencias, la ciencia a la cual todas las otras están subordinadas. Representa el término último del progreso intelectual y elabora, teniendo en cuenta los resultados conseguidos por las varias ciencias, los nuevos principios que han de regir la organización del nuevo régimen político. Sólo la sociología puede salvar a la humanidad de la anarquía y del desorden espiritual en que la han sumido las revoluciones del siglo XVIII. Las mudables opiniones de los estadistas y las facciosas ideologías de los partidos se oponían a un análisis positivo de los fenómenos sociales; de ahí provenían las opiniones aberrantes sobre la destrucción de los grandes capitales y aumentaban las zonas de desequilibrio y conflicto. Mas las insti-

tuciones dependen de las costumbres, y éstas, de las creencias. Cualquier proyecto reformador debe tratar de reformar las costumbres y de elaborar un sistema de conocimientos capaz de imponerse, al modo del dogma católico en la edad medieval. La finalidad, pues, de la sociología es elaborar «el sistema general» de ideas y de mecanismos de convivencia que conduzcan a una nueva organización más progresiva [36].

Comte *definió la sociología*: «el estudio positivo del conjunto de leyes fundamentales propias de los fenómenos sociales» [37]. Sus mayores esfuerzos se dirigen a mostrar «la posibilidad de cultivar la ciencia social a la manera de las ciencias plenamente positivas, como también a señalar el verdadero carácter *filosófico* de esta ciencia y establecer sólidamente sus bases», que es todo lo que se puede hacer por ahora [38]. De ahí que el grueso del tomo principal o sistemático (IV lec.46-49 p.1-248) comprenda sólo interminables y difusas disquisiciones «sobre el espíritu general que debe caracterizar la sociología y diversos medios de exploración que le son propios» [39], es decir, sobre los métodos de investigación sociológica.

Pero estos métodos son los generales de las otras ciencias positivas, adaptados al nuevo objeto social. Por eso repite de nuevo las diversas reglas del método positivo ya expuestas, en especial la ley de «la subordinación de la imaginación a la observación» [40]. La sociología empleará los diversos métodos y medios de observación, o análisis empírico del hecho social. No le es ajena la experimentación, para lo cual los casos de enfermedades sociales y eficacia de remedios empleados en el pasado hacen las veces de hechos provocados intencionadamente. Pero tiene particularmente en cuenta el método comparativo e histórico. Aquél puede suplir el silencio de los documentos acerca de los orígenes; consiste en deducir las modalidades de la vida social primitiva, ya de la fisiología de nuestros órganos y facultades, ya de la comparación con las especies animales más perfectas o con los grupos humanos menos civilizados. El método más propio lo constituye *la historia*, la cual puede dar a conocer las leyes que rigen la sociedad pretérita o presente, y permitirnos prever la evolución futura.

[36] Ibid., lec.46 IV (p.5): «La finalidad de esta ciencia es apercibir netamente el sistema de las operaciones sucesivas, filosóficas y políticas, que deben libertar a la sociedad de su fatal tendencia a la disolución inminente y conducirla directamente a *una nueva organización más progresiva y más sólida* que la que se asentaba sobre la filosofía teológica».

[37] Ibid., lec.47 IV p.132.

[38] Ibid., lec.46 p.2. Más tarde (lec.47) se extiende Comte en alusiones a las tentativas emprendidas antes de él para constituir la ciencia social (Montesquieu, A. Smith y Bossuet para la historia).

[39] Ibid., lec.48 IV p.247.

[40] Ibid., lec.48 IV p.154-5.

La formulación de *las leyes* de los hechos sociales debe ser el resultado de la ciencia social. Para Comte, «el determinismo» impera en la sociedad igual que en los demás fenómenos de la naturaleza; por eso llama a la sociología «física social». Con todo, reconoce que la gran complejidad de los hechos sociales impide a menudo la evidencia de los mismos, y nos obliga a contentarnos con leyes o conclusiones probables. De igual modo, las leyes abstractas de la sociología tienen una finalidad *práctica*, o de utilidad para la reorganización política del mundo a través de la *previsión*. Aunque la humanidad se desarrolle según las leyes necesarias, podemos, mediante la previsión, ejercer una acción eficaz produciendo las circunstancias favorables para acelerar el progreso y evitar las crisis.

Asimismo, Comte se extiende en consideraciones sobre las relaciones entre esta «filosofía política» (la sociología) con las otras ciencias. La principal es la de «subordinación fundamental, a la vez científica y lógica, que hace depender el estudio de los fenómenos sociales del conjunto de la filosofía natural» [41]. Y termina sus largos prolegómenos acentuando que éste era su principal cometido: «caracterizar la verdadera naturaleza de la nueva filosofía política y el espíritu científico que debe presidir su construcción ulterior» [42].

La división de la sociología en dos partes: *estática social* y *dinámica social* era el solo dato concreto incluido en dichos prolegómenos. Es la división que había aplicado a la biología, donde distinguía «el estado estático y el estado dinámico» de los cuerpos vivientes: el estático es «el punto de vista anatómico relativo a la organización», o estudio de los órganos y sus fuerzas funcionales; el dinámico es «el punto de vista fisiológico», relativo a la vida. Parejamente se tendrán en sociología dos partes: la estática o anatomía social, y la dinámica social. «El estudio estático corresponde a la teoría positiva del *orden*», consistente «en la armonía de las diversas condiciones de existencia de las sociedades humanas». A su vez, «el estudio dinámico de la vida colectiva constituye la teoría positiva del *progreso social*» [43]. Ambos principios, del orden y el progreso, constituyen «las dos nociones fundamentales cuya deplorable oposición produce la perturbación de las sociedades modernas». De las dos partes, «la anatomía o estática social forma la base», pero la dinámica es la que más interesa y le da su carácter filosófico [44].

41 Ibid., lec.40 IV p.272.
42 Ibid., p.282.
43 Ibid., lec.48 p.167-8.
44 Ibid., p.170.190-1.

Estática social.—El sentido propio de esta estática social en la sociología de Comte es presentar y analizar la estructura social como existente en sí, con caracteres y órganos permanentes que persisten en medio de los progresos. Hay, por tanto, una estática social que determina estos órganos y permanece independiente de las leyes del progreso. Es ocioso remontarse al origen de las sociedades y querer construirlas o reconstruirlas conforme a un plan racional, como hacen los filósofos del siglo XVIII. Para éstos no existía otra filosofía social que la dinámica. Mas, para Comte, la dinámica se subordina a la estática social; el progreso viene del orden. Por ello no hará más que perfeccionar los elementos permanentes de toda sociedad. La ley de los tres estados, fundamental en la dinámica, no presenta cada uno de ellos, sobre todo el estado positivo, como originando una estructura social distinta, al modo de las revoluciones. Nada más ajeno al pensamiento de Comte que la idea de cambios revolucionarios de las estructuras, ya que siempre combatió la revolución. Los «tres estados» son las fases por las que ha pasado la humanidad esforzándose en organizar cada vez mejor una estructura social que permanece como dato último y fijo.

Pero en el *Curso* sólo presenta Comte (en la lección 50) un ligero esbozo de esta estática social (pues la sociología es «ciencia naciente»), y que se esforzará en completar con más extensos análisis en el *sistema*. Trata, en efecto, en dicha lección de «las condiciones generales de la existencia social relativas primero al individuo, luego a la familia y, por fin, a la sociedad propiamente dicha»[45].

En cuanto al *individuo*, parte del hecho científicamente establecido de la sociabilidad, o de la «irresistible tendencia social de la naturaleza humana». Este carácter esencial debe explicarse «por la preponderancia general de las facultades afectivas sobre las facultades intelectuales»[46]. Hay en efecto, en el hombre, dos instintos o tendencias naturales: el *egoísmo*, que le inclina a procurar su propio interés, y el *altruismo* que le lleva a amar a los demás y procurar su bien. Mas la vida moral tiene por principio o base la prevalencia de los instintos egoístas, personales o de interés privado, sobre los sociales. El egoísmo es el sentimiento fundamental, el único que al principio produce la acción, cuya función es la de ordenar la vida intelectual, proponiéndole la finalidad práctica de organizar la vida terrestre. El desarrollo intelectual, por su parte, hace florecer la benevolencia natural y orienta la acción hacia el altruismo, pues «ninguna grande inteligencia puede desenvolverse sin un cierto fondo de benevolencia universal».

Así, pues, los dos principios moderadores de la vida humana son la actividad intelectual y el instinto social. Y este instinto social supone la dirección de la tendencia egoísta e intelectual sobre los impulsos afectivos[47]. Tenemos, por lo tanto, que la sociedad nace

[45] Ibid., lec.50 IV p.284.
[46] Ibid., p.284.286.290.
[47] Ibid., p.290-1: «Las afecciones sociales privadas de la indispensable dirección de esos instintos personales tenderían a degenerar... en una vaga y estéril caridad, desprovista de toda eficacia práctica». Esto tiene su expresión en el precepto moral, común a las religiones,

de la combinación de ambas tendencias bajo una sabia dirección de la vida intelectual[48]. La estructura social tiene, pues, su raíz en las dos afecciones humanas, en el egoísmo y en el altruismo.

La segunda consideración elemental de la estática concierne a *la familia*. La institución familiar está dada por la naturaleza. «Constituye la primera base esencial del espíritu social», la unidad primordial de la sociedad, en la que el hombre comienza a vivir para los otros[49]. Los ataques actuales a la familia deben tenerse como síntomas temibles de desorganización social. Si bien la constitución de la familia es natural, recibe profundas modificaciones en el curso de la evolución social. La nueva filosofía política tratará de consolidar esta organización primaria del orden social, defendiéndola contra esos ataques y sosteniendo el principio de la subordinación doméstica, de la igualdad fraterna y demás elementos de su constitución natural[50].

Para Comte, «la subordinación de los sexos es el principio esencial del matrimonio y, por tanto, de la familia»[51]. Está basada en la observación biológica, en la que se manifiesta la racionalidad más saliente del hombre, que se sitúa como guía del grupo familiar. Representa también la preeminencia de los instintos personales que han de dirigir «los instintos sociales o simpáticos», más caracterizados en la mujer. Por eso «el destino social esté eminentemente reservado al sexo femenino»[52]. El segundo aspecto de relaciones de familia se expresa en el instinto de conservación de los adultos y en el de innovación de los jóvenes, y concurre a su vez a garantizar su equilibrio y supervivencia.

En tercer lugar, «la teoría de la estática social ha de considerar el análisis de *la sociedad general* como formada de familias y no de individuos», así como «la estructura fundamental» que ofrece en todos los tiempos[53]. Comte describe la organización de la sociedad bajo la imagen de un organismo viviente basado en el germen de la familia; la idea organicista es, en efecto, típica en su sistema. Aquí «el sentimiento de cooperación», y no el instinto simpático que une la familia, es el que debe formar el vínculo principal y «constituye el principio elemental de la sociedad general». Este principio de cooperación equivale a la ley de «la división del trabajo», pues «la repartición de los trabajos» o división de las funciones en las mil variadas especializaciones desarrolla la cooperación social e impulsa y dirige la complicada organización de las sociedades[54].

de amar a los semejantes *como a nosotros mismos*, según el cual «el instinto personal no cesa de servir de guía y medida al instinto social».

[48] Ibid., p.293: El estado social «está sostenido por dos condiciones naturales cuya combinación determina el carácter fundamental de la existencia social: la preponderancia de las facultades puramente afectivas y la necesidad del ejercicio de la inteligencia».

[49] Ibid., p.296. Cf. p.294: Por la familia «comienza el hombre a salir de su pura personalidad y aprende a vivir en otro obedeciendo a los instintos más enérgicos. Ninguna otra sociedad podrá ser más íntima que esta admirable combinación primitiva en que se opera la fusión de dos naturalezas en una sola».

[50] Ibid., p.304-7.

[51] Ibid., p.293.

[52] Ibid., p.301-2.

[53] Ibid., p.308.

[54] Ibid., p.310-16.

Pero Comte no omite tampoco combatir la excesiva especialización de los trabajos, que llevaría a la dispersión y desorganización social.

La teoría general del gobierno se inserta aquí como función básica y esencial de toda sociedad. Un poder o autoridad es, en efecto, el solo medio de evitar la dispersión en la repartición de funciones. La organización social descansa sobre la función reguladora y directiva del gobierno, nacido de la sociedad misma. Este poder social no es tanto de naturaleza material como de dirección moral e intelectual. Pero impone la ley de subordinación, con su correspondiente dialéctica del «mando» y de la «obediencia» de los subordinados. Por otra parte, la tendencia general de la sociedad humana es a un «gobierno espontáneo». Las masas buscan espontáneamente un dirigente dotado de cualidades de mando[55].

Los complementos añadidos a este breve análisis en el *Sistema de política positiva*[56] se refieren sobre todo a la descripción de las funciones e instituciones que constituyen la estructura permanente de las sociedades. En la esfera del hombre en general, *la propiedad* es una de las instituciones fijas y necesarias para todos los tiempos, una de las constantes sociales. Las doctrinas que la niegan o tratan de destruirla, como el socialismo, son para Comte aberraciones que ni siquiera se detiene en refutar. Pero el hombre no está condenado a consumir su vida en la satisfacción de sus necesidades egoístas, como el alimento y el vestido. Puede también producir más de lo necesario y reservar provisiones, constituyendo así un *capital*, provechoso para él y para los demás. Por ello la propiedad es un primer paso para el altruismo y raíz de la cooperación social. El *lenguaje* figura, en el orden intelectual, como el principio de toda actividad asociada y de cooperación humana, ya que es el medio de comunicarse unos con otros para poner en común pensamientos y afectos. Es también el medio de formar un *capital intelectual*, como la propiedad lo es para el capital material; en ello reside su principal función social.

La familia es de nuevo exaltada como institución clave del orden social y transición necesaria entre el individuo y la sociedad. Reduce la oposición de los caracteres y establece el equilibrio y armonía de sus miembros. La familia es la escuela donde nacen y progresan los sentimientos sociales: la *solidaridad* o benevolencia para el presente, en la cooperación de los padres para la educación de los hijos; la *sumisión* al pasado en el niño, cuyo egoísmo es reprimido por el deber de obedecer; y la *previsión* en todos, máxime en los padres, para la duración futura del patrimonio familiar.

La *autoridad* es asimismo reafirmada como la función social primaria que organiza y establece el orden en el cuerpo social,

[55] Ibid., p.319-25.

[56] *Système de politique positive ou Traité de Sociologie instituant la religion de l'Humanité* t.2 (Paris [3]1890) p.7-468, que contiene «la estática social o tratado abstracto del orden humano». Toda la estática está basada, como lo ha dicho antes, sobre el principio del orden. De igual modo, el tomo III vuelve a repetir la «dinámica social o tratado general del progreso humano», reelaborando el análisis histórico de los tres estados. Ambos aspectos están en conexión mutua, porque «el progreso es el desenvolvimiento del orden» (II p.41)

impidiendo la dispersión de ideas, sentimientos e intereses, y coordinando los trabajos de todos. Su misión primordial es unificar y dirigir las tres grandes fuerzas sociales que forman los elementos esenciales de toda sociedad: *la fuerza material*, fundada en el número y las riquezas, sobre todo de guerreros e industriales; *la fuerza intelectual*, propia de los sabios y sacerdotes; *la fuerza moral*, resultante del desarrollo de los sentimientos altruistas y preponderante en las mujeres, que es la fuerza más noble.

Por otra parte, la autoridad, o el gobierno perfecto, supone dos poderes distintos: el *poder temporal*, ejercido por industriales y trabajadores, correspondiente a las fuerzas materiales; y el *poder espiritual*, propio de los sabios (los sacerdotes de la nueva sociedad espiritual), que responde a las fuerzas intelectuales. Por su parte, la mujer, depositaria de las fuerzas morales, sólo por influjo indirecto y moral participa de la autoridad. Toda la especulación política de Comte versará sobre esta temática de la unidad y armonía de los dos poderes para constituir el ideal de un gobierno perfecto.

La religión, por fin, es característica fundamental de la especie humana y elemento necesario de la sociedad. No es lo que une al hombre con Dios, sino el supremo principio unificador de las facultades del hombre y de todos los individuos entre sí. Consta de una fe en un poder exterior, de un culto o sentimiento de honor y respeto hacia ese poder; de un régimen o conducta exterior moral, litúrgica y política, impuesta por dicho respeto. Su función es regular y fortalecer el ejercicio de la autoridad social.

Dinámica social.—La lección 51 del *Curso* dedica un primer análisis «dogmático» a esta segunda parte de la sociología. Su cometido se condensa en determinar «las leyes fundamentales del progreso social», del desenvolvimiento general humano. Se inserta en la estática social y es inseparable de ella. La noción del orden espontáneo, en que ésta se fundaba, no debe conducir a una apología del orden existente; no se pueden aislar los aspectos dinámicos de los estáticos, de modo que las leyes de la armonía nos conduzcan a las leyes del movimiento, y la sociología dinámica representa el objetivo obligado de esta ciencia.

Datos empíricos de esta dinámica son, para Comte, dos: el primero es la duración media de la vida humana y la sucesión de las generaciones, que, según la analogía organicista, influyen sobre el cuerpo social y determinan su evolución; el segundo se refiere al aumento constante de la población humana con las consecuencias que de ahí resultan para la especialización del trabajo y la creación de necesidades correlativas a la mejora de la producción. El incremento demográfico «contribuye sobre todo a este movimiento de nuestra evolución social» y es «síntoma inequívoco de la mejoría gradual de la condición humana»[57].

La ley general del progreso, del desenvolvimiento gradual y continuo de la humanidad, es la noción fundamental y motor de toda

[57] *Cours de phil. positive* lec.51 IV p.337-40.

la dinámica social. La naturaleza humana, distinta en esto de las otras especies animales, posee unas facultades capaces de un desarrollo constante llamado progreso. La humanidad marcha por una serie de etapas de perfeccionamiento en su ser y en su obrar, exactamente como el individuo se desarrolla pasando por una serie de estados y de edades en su vida biológica hasta llegar a ser animal perfecto. Luego el progreso de la humanidad es necesario e irresistible, como cualquier otra ley física. Es además indefinido; la humanidad no progresa hacia una meta absoluta, que no existe para el positivismo. Todo es «relativo» en el vivir humano, y el hombre nunca alcanzará la plenitud de perfección, que sería un absoluto.

Conforme a esta ley del progreso, «el espíritu general de la sociología dinámica consiste en concebir cada uno de los estados sociales consecutivos como el resultado necesario del precedente y el motor indispensable del siguiente, según la luminosa frase de Leibniz: *El presente está preñado de futuro*» [58]. Tiene también especial relieve impulsor la aparición de hombres geniales, que Comte explica de modo análogo a la idea de «individuos de la historia cósmica» de Hegel. Los hombres de genio no son sino los órganos propios del movimiento predeterminado, el cual, en el caso de faltarle esos genios, se hubiera abierto otros caminos.

La dinámica social pone también de relieve que esta ley general de evolución humana establece una correlación necesaria entre los distintos aspectos del progreso social correspondientes al desarrollo de las tres facultades del hombre, intelectuales, activas y afectivas, que asimismo imponen una estrecha conexión entre el desarrollo de las distintas instituciones del régimen político de cada época. Por eso contiene y unifica las tres leyes especiales de este progreso social: *a)* la *ley del progreso intelectual*, en que se fundan sucesivas fases del progreso; *b) ley de progreso en la actividad*, por cuanto la necesidad de actividad inherente al hombre se manifiesta, en estrecha afinidad con las etapas intelectuales, primero en las guerras de conquista, luego en las guerras defensivas y, por fin, en las actividades pacíficas e industriales que deben sustituir a aquéllas con las invenciones técnicas; *c)* finalmente, la *ley del progreso afectivo*, según la cual los dos sentimientos naturales del hombre, egoísmo y altruismo, se desarrollan de tal modo que los sentimientos altruistas, más débiles al principio, se robustecen cada vez más hasta dominar al egoísmo.

Filosofía de la historia.—Pero sobre todo la ley fundamental del progreso humano se demuestra por su aplicación al pasado, es decir, por el «análisis histórico» de la triple evolución intelectual (y con ella afectiva y política, según el principio del «consensus» o solidaridad y armonía de todos los órdenes), por la que ha pasado el hombre a través de los tres estados. La dinámica social recibe ahora una comprobación histórica; y la ley general del progreso

[58] Ibid., lec.48 IV p.192.

asume la forma de la famosa ley de los tres estados y se refunde en ella. Porque la evolución de los hechos históricos sigue, para Comte, ese desenvolvimiento gradual según los tres estados.

A este análisis histórico dedica Comte lo restante del *Curso*, es decir, el tomo V y gran parte del VI, que termina con las apreciaciones o conclusiones generales. Constituye esta parte «una verdadera *filosofía de la historia*»[59]. Los intérpretes ven en ella estrecha semejanza con la filosofía de la historia de Hegel. La historia sigue, en ambos, un recorrido necesario e inexorable de progreso de la humanidad según la ley de los tres momentos o estadios que le ha fijado a *priori* la razón. Para Comte, como para Hegel, la historia es, en sus varios momentos, lo que debe ser, porque «todo lo real es racional». Señalemos sólo el esquema en que encuadra Comte su estudio de los hechos históricos, demostrativos de las leyes de la evolución social.

1) *El estado teológico* es el de la infancia de la humanidad, que comprende todos los pueblos de la antigüedad y de la Edad Media hasta la época moderna del racionalismo. Se caracteriza en lo intelectual por la explicación teológica o religiosa que da a los fenómenos, según se ha dicho. Corresponde al surgir espontáneo del *régimen teocrático y militar*. Aparece preeminente la función de una clase sacerdotal dedicada al ejercicio especulativo e investida de una autoridad moral, capaz de promover la cohesión y solidaridad de los grupos humanos. Como la primera autoridad espiritual es teológica, así sus gobiernos no pueden ser sino militares; la actividad de los guerreros da impulso al trabajo y a la industria, e instituye hábitos de disciplina y de orden.

Este estado teológico pasa por tres edades o momentos, a los que dedica largos análisis: *a)* la edad del fetichismo (lec.52), o de los orígenes, comprendiendo los pueblos más antiguos, dominados por este tipo de concepciones religiosas, y en que ya aparece el régimen sacerdotal y militar; *b)* la edad del politeísmo o del progreso, propia de los griegos y romanos (lec.53). Es para Comte la fase principal y más durable del estado teológico, pues la del monoteísmo es época de transición hacia el régimen moderno. Corresponde «al desenvolvimiento gradual del régimen militar», y su institución más propia es la esclavitud; *c) la edad del monoteísmo*, marcada en los pueblos europeos por la introducción del cristianismo. Se caracteriza por la modificación radical del régimen teológico y militar: el poder espiritual pertenece al papa, que representa a Dios en la tierra; y el poder temporal, a emperadores y reyes, que son los elegidos por Dios. Es la época del catolicismo, a cuyas instituciones dedica Comte grandes elogios (ya que ha de copiarlas en su estadio positivo), mientras que combate duramente al protestantismo. Pero la Iglesia católica ya no cumple su función impulsora del progreso, pues «ha perdido su carácter progresivo y adquirido otro estacionario y retrógrado», por lo que está en vías de disolución[60].

[59] Ibid., lec.52 V p.1.

[60] Ibid., lec.54 V p.255.

2) *El estado metafísico de las sociedades modernas* (lec.55) se caracteriza «como época crítica, o edad de transición revolucionaria». Es también época de desorganización creciente, primero espontánea y luego sistemática, del régimen teológico y militar. La descomposición del antiguo régimen social comienza en el siglo XIV y se realiza con la teoría protestante del libre examen, que destruye el dogma y la autoridad espiritual, culminando en la filosofía negativa de Hobbes destructora de todo poder temporal y espiritual. Por su parte, los teóricos revolucionarios han sustituido el poder de los reyes con el dogma de la soberanía popular. Las revoluciones no han sabido crear algo positivo para reconstruir la sociedad.

3) *El estado positivo*, en fin, cuyo advenimiento preveía Comte para 1841, con la instauración de una era plenamente pacífica, es el único verdaderamente *orgánico*, capaz de reorganizar la sociedad moderna, apropiándose los progresos de los siglos anteriores, pero eliminando todo residuo teológico mediante la ciencia positiva, que estará en situación de controlar el complejo desarrollo de la sociedad industrial. La nueva sociedad positiva es caracterizada como *industrial y pacífica*. El altruismo, ya extendido gracias a la cristiandad, se hará universal (o *planetario*, dice Comte) merced a la ciencia. Se eliminarán las causas de las guerras, y el ejército quedará limitado a la represión de los desórdenes interiores. La autoridad será organizada en el doble poder espiritual y temporal, como en el catolicismo, y la propiedad cumplirá plenamente su función social, asegurando la vida material de los sabios y pagando al obrero un salario familiar suficiente para siete personas.

Pero estos y otros muchos rasgos utópicos de la nueva era feliz de la sociedad positiva van a ser descritos por Comte en la última fase de sus especulaciones.

La religión de la humanidad y la sociedad positiva

La segunda fase del pensamiento de Comte se refiere a este tema y se contiene en el *Sistema positivo o Tratado de sociología instituyendo la religión de la humanidad* (1852-1854), y en los otros trabajos de la época, como el *Catecismo positivista* (1852).

El tono místico-religioso que domina esta segunda especulación de Comte hace pensar en un viraje completo de su pensamiento, como algunos creyeron. Esto no es cierto. Comte mantiene y reafirma todas sus doctrinas sobre la ciencia positiva, con sus seis ramas, sobre el espíritu positivo y la sociología positiva, cuyas dos partes de estática y dinámica social de nuevo amplía en los tomos II y III. Además, la noción de «política social» era el primer nombre bajo el cual había concebido su nueva sociología y su plan de regeneración y reorganización de

la sociedad bajo el imperio de la ciencia positiva, ya esbozado en su primer opúsculo [61]. Más bien se trata de una extraña evolución del pensamiento comtiano, que trata de impregnar su sistema de una religiosidad superpuesta y seudo-mística (influencia sentimental de Clotilde de Vaux), y en cierto modo transformar su sociología en religión positiva. Su intento es fundar la unidad dogmática, cultural y práctica de la humanidad por la religión. Sólo una experiencia religiosa sinceramente vivida crea y mantiene los vínculos sociales, refuerza la moral, frenando los instintos y promoviendo la vida solidaria. La fe tradicional, agotada su eficacia por el progreso de las ciencias, es sustituida por una creencia positiva, superadora de los elementos imaginarios contenidos en las formas de religiones históricas.

La nueva concepción religiosa y moralizante de la sociedad comienza desde las primeras lucubraciones del *Sistema*, expuestas en un larguísimo «discurso preliminar» y otra no menos difusa «introducción fundamental» [62]. Constantemente se invoca la religión de la humanidad y el culto al «gran Ser» que debe inspirar la vida de los hombres y orientar su actividad al servicio de la humanidad [63].

El concepto o dogma central de la nueva religión es el de la humanidad, que debe ocupar el lugar de Dios y es presentado en el tomo IV (c.1) como «teoría fundamental del gran ser». La humanidad es el gran Ser como «conjunto de los seres, pasados, presentes y futuros que concurren libremente a perfeccionar el orden universal». En este sentido puede definirse: «*El conjunto* de los seres convergentes» [64]. Se trata, pues, de un «organismo colectivo». La noción de ente colectivo estaba ya preparada por las ideas de patria y de familia. Porque este concepto es equivalente al de humanidad, como gran familia o conjunto de pueblos y naciones, con todos sus individuos, presentes, pasados y futuros, como servidores del gran Ser o que han contribuido al bien de la humanidad [65].

[61] *Plan de travaux scientifiques pour la réorganisation de la société* (1822), en *Système* IV: Apéndice general p.47-136.

[62] *Système de politique positive ou Traité de sociologie instituant la religion de l'Humanité* (París [3]1890) I: *Discours préliminaire* p.1-402; *Introduction fondamentale* p.403-736.

[63] *Système de politique positive* I (p.330): «La humanidad condensa los tres caracteres esenciales del positivismo, su motor subjetivo, su dogma objetivo y su fin activo. A este verdadero gran Ser, del que somos miembros conscientes, se ordenarán en adelante todos los aspectos esenciales de nuestra existencia. La humanidad exaltará nuestros sentimientos, esclarecerá nuestros pensamientos, ennoblecerá nuestros actos». Por otra parte, también se señala «el carácter fundamental del régimen definitivo que el positivismo empieza a inaugurar sistematizando nuestra existencia», y que se expresa en el lema puesto al frente de la obra: «El amor como principio, el orden por base y el progreso por fin» (ibid., p.321).

[64] Ibid., IV p.30.

[65] Ibid., p.34-36. I p.411: «La humanidad no se compone realmente de todos los individuos de los grupos humanos, pasados, presentes y futuros, indiferentemente aglome-

No obstante, Comte asigna a este gran ser una unidad existencial excelente, superior incluso a la existencia real[66]. Tal existencia descansa en la continuidad biológica de la generación presente con las poblaciones del pasado y del futuro, que aseguran una pervivencia subjetiva en el gran Ser[67]. A la idea egoísta de la inmortalidad objetiva o individual sustituye la noción de una inmortalidad subjetiva, por la cual los muertos perviven en la memoria de las generaciones siguientes. Si en el pasado la salvación individual consistía en la unión con Dios, en la religión positiva el hombre se salva y sobrevive en los otros, que recordarán sus acciones útiles a la humana cultura.

Se ha visto también en esta divinización de la humanidad una divinización de la historia, puesto que la humanidad aparece como un concepto histórico, fundado en la identificación romántica de la tradición e historicidad. La humanidad es la tradición ininterrumpible del género humano, tradición condicionada por la continuidad biológica de su desarrollo, pero que incluye todos los elementos de la civilización, remansados en la historia. Pero más cerca parece estar Comte del *panteísmo romántico*. La continuidad del conjunto de los seres en el gran ser debe restablecerse a través de las generaciones de todos los vivientes e incluso con el mundo inorgánico. La tendencia final de toda vida animal consiste en formar un gran Ser, análogo a la humanidad, disposición que no podía prevalecer sino en la especie superior, en el hombre[68]. Comte además reiteró con insistencia la afinidad fundamental entre el fetichismo y el positivismo: ambos ven en todos los seres una actividad similar a la humana, y así establecen aquella unidad fundamental y progresiva del mundo que se expresa en la teoría del gran Ser[69]. A través de esta revalorización del fetichismo, la naturaleza inorgánica viene como reasumida en el gran Ser; y su doctrina refleja la idea romántica y hegeliana de la realidad como revelación progresiva de un principio infinito que obtiene plenitud consciente en la humanidad.

La «religión universal de la humanidad» destruye, evidentemente, toda trascendencia divina. Comte reitera que el gran

rados». El nuevo gran Ser no se forma sino por el concurso, en el tiempo y en el espacio, de existencias suficientemente asimilables, excluyendo los que fueran una carga para la especie».

[66] Ibid., IV p.41: «El gran Ser constituye necesariamente el mejor tipo de unidad, superior incluso a toda existencia real».

[67] Ibid., p.34: «La existencia del gran ser reposa sobre la subordinación continua de la población objetiva (presente) con la doble población subjetiva» (pasada y futura).

[68] Ibid., I p.620-21; VI p.37: «No se puede concebir la constitución del gran Ser sino combinando nuestra especie con todas las razas susceptibles de adoptar la común divisa: Vivir para otros».

[69] Ibid., III p.87ss; IV p.44.

concepto de la humanidad ha eliminado definitivamente a Dios. No se declara abiertamente ateo, e incluso combate el ateísmo. Pero sustituye la idea de Dios, propia del teologismo y cargada de «oscuros prejuicios retrógrados», por la idea del gran Ser, o de la humanidad, que es la mejor manera de suprimirlo [70]. Pero esta eliminación de Dios no le impide organizar un culto religioso al gran Ser con un poder sacerdotal y jerarquía minuciosamente ordenada. La nueva sociedad positiva deberá estar profundamente impregnada de esta «religión universal», y todos los actos de la vida social deben ser continua expresión de veneración y servicio al gran ser, o la humanidad, porque «la felicidad consiste en unirse más al gran ser, que resume el orden universal» [71]. Por eso, si la constitución social antigua se basaba en una «teocracia» y una «teolatría», a éstas han de suceder una *sociocracia* y una *sociolatría*, que es la «adoración universal de la humanidad» [72].

Comte ha trazado con todo detalle y en numerosos lugares la ordenación del culto de la nueva Iglesia positivista por él fundada en ridículo mimetismo del culto católico [73]. En el culto público ha previsto ochenta fiestas al año, nueve «sacramentos sociales», con los cuales sus sacerdotes celebran los grandes momentos de la vida [74], sepultura religiosa en el bosque sagrado que circunda los templos de la humanidad, una nueva «señal» que deberá sustituir a la señal de la cruz cristiana, etc. Asimismo, establece «el calendario positivista», en que los meses y los días están dedicados a las mayores figuras del género humano, a partir de Moisés y Orfeo, que encabezan los dos primeros meses. Y con especial complacencia ha «instituido» *le sacerdoce régénérateur*, o sacerdocio de la humanidad compuesto de filósofos-sociólogos, encargados de la educación moral y social del pueblo, cuyas funciones, distribución y disciplina ordena con mínimos detalles. Al frente de esta iglesia instituyó el gran Sacerdote de la humanidad, cuyo primer ti-

[70] Ibid., I p.46: «La gran concepción de la humanidad... elimina irrevocablemente la de Dios». Ibid., I p.355: «El Dios cristiano llegará a ser cada vez más un vago símbolo de la humanidad». *Catecismo positivista*, final, trad. esp. de A. ZOZAYA, III (Madrid 1899) (p.138): «En una palabra, la humanidad sustituye definitivamente a Dios, sin olvidar jamás sus servicios provisionales».

[71] *Système de pol. positive* I p.466.

[72] Ibid., I p.403: «Si, pues, la *teocracia* y la *teolatría* reposaron sobre la teología, la sociología constituye sin duda la base sistemática de la *sociocracia* y *sociolatría*. Ibid., IV p.65-71.

[73] Ibid., I p.341-60 y c.2: «Sistematización del culto positivo» (p.86-153); *Catecismo positivista* III p.25-48; *Calendrier positiviste*, etc. El sentimiento religioso parece ser en Comte una mezcla de vago espíritu teosófico y de sentimiento estético. Habla del «culto estético de la humanidad», que «debe ser construido por la poesía», y sus elementos serán objetos de arte (*Système* I p.344).

[74] *Système* IV p.123. Los «nueve sacramentos sociales en que la religión positiva santifica las fases generales de la vida privada, ligándolas especialmente a la vida pública», son: la presentación, la iniciación, la admisión, la destinación, el matrimonio, el retiro, la transformación, la incorporación.

tular se designó Comte a sí mismo, y cuya residencia fija será París [75].

Las delirantes lucubraciones místico-religiosas de Comte culminaron en su último escrito: *Tratado de filosofía matemática* (1856), primer volumen de una nueva *Synthèse subjective* en que asocia las matemáticas con el sentimiento religioso y establece una trinidad positivista: Al lado del *gran ser* pone como objeto de adoración el *gran fetiche*, que es la tierra, y el *gran medio*, que es el espacio. En torno al espacio se desarrolla un aparato místico-simbólico con elementos fetichistas y politeístas y asignando propiedades taumatúrgicas a los números. En la veneración del espacio deberán aparecérsenos los conceptos, imágenes y también los diagramas geométricos y símbolos algebraicos. La decadencia mental de Comte ha llegado aquí a su extremo.

El *sistema de política positiva* va dedicado también a establecer la constitución sociocrática o el régimen político de la futura sociedad positivista. «La base general del régimen positivo» será la organización separada de los dos poderes, espiritual y temporal. Pero de este régimen político habla Comte en términos más vagos e imprecisos, dedicándole sólo el capítulo último de la obra. En general, la llamada *sociocracia*, de la que Comte se erige en profeta y defensor, es un régimen absoluto, mezclado con la aristocracia del patriciado. No se olvide que Comte es deudor en gran parte de la tradición política de De Bonald y De Maistre, cuyo ideal absolutista comparte, así como su exaltación de la cristiandad medieval, en que la Iglesia ejercía la supremacía espiritual sobre las diversas naciones.

Así Comte pretende sustituir y copiar el antiguo régimen del catolicismo para su nueva sociedad positiva. En lugar del papa y su sacerdocio teocrático, coloca el gran sacerdote de la humanidad, que, con su corporación de sacerdotes o sabios positivistas, ejercerá la suprema dirección religiosa, científica y moral sobre los Estados con «intervención sobre los principales conflictos políticos». En cada república particular, el gobierno propiamente dicho, o supremo poder temporal, es ejercido por los jefes industriales, que sustituyen a los reyes, y representan el inmenso patriciado de burgueses, fabricantes

[75] *Système* IV p.253-61; *Catecismo positivista* III p.31-35. La corporación de sacerdotes filósofos constará de 20.000 miembros (100.000 en el *Sistema)*, en todo el Occidente, de los que la cuarta parte estará en Francia. En cada escuela o templo de la humanidad habrá siete sacerdotes y tres vicarios. Este clero positivista deberá vivir en pobreza, sólo con una pensión que Comte les asigna. Su matrimonio será obligatorio y, como la mujer, deben renunciar al vino. El culto a la mujer es el preámbulo propio del culto a la humanidad y es simbolizado en el culto cristiano a la Virgen. Están previstas excomuniones sociales; el reprobado tendrá que expatriarse a países extraños a la fe positivista, que se extenderá a todo el planeta.

y agricultores. Por eso habla de un «triunvirato», como órgano supremo temporal, el cual «pertenecerá naturalmente a los tres principales banqueros, dedicados, respectivamente, a las operaciones comerciales, manufacturas y agrícolas». Serán ellos los que designen los demás ministros, intérpretes de las leyes y agentes del poder. Comte abomina del «sistema electivo» popular, que ha traído la disolución anárquica del Occidente, y, en su lugar, propugna la designación sucesoria. «El digno órgano de una función cualquiera es siempre el mejor juez de su sucesor, cuya designación debe someter a su superior propio». De esta suerte, «la herencia teocrática» antigua, fundada en el nacimiento, es dignamente reemplazada por la «herencia sociocrática» [76].

Comte era, pues, republicano a su modo. Sus anuales *circulares positivistas*, insertadas al principio de la obra, van dirigidas «a la transición final de la república occidental, formada por el libre acuerdo de los pueblos más avanzados, inglés, alemán, italiano y español».

La moral positiva.—El sistema de Comte es altamente moralizante, pues el orden moral representa para él la culminación del orden social, a través del cual aspira a la síntesis universal del saber y a una sociedad perfecta. En el *Curso* incluyó la ciencia moral en la sociología como su parte terminal, dedicando a su análisis el capítulo final (lec.60). Pero allí mismo anuncia una nueva obra *Système de Moral positive* (nunca escrita), para tratar la doctrina moral como ciencia separada de la sociología. El mismo anuncio repite en el *Sistema*, anticipando las ideas que debía exponer en aquella obra [77]. En realidad, ha expresado sus ideas de un modo disperso y asistemático, como es su estilo. Tratemos de destacar algunas principales.

La moral, decía desde el comienzo, es una ciencia *positiva* que estudia «los fenómenos especialmente llamados morales» a través del método de observación para descubrir sus leyes. Como tal ciencia positiva, está sometida a la dinámica de los tres estadios. Esta condición histórica y evolutiva hace de la moral una ciencia *relativa*, condicionada «por las situaciones históricas» de los individuos y de los pueblos [78]. No necesita, pues, principios y presupuestos metafísicos para su sistematización; el método positivo en el estudio de los fenómenos morales se funda en la ley de la evolución y del progreso de los espíritus. Junto a este relativismo, Comte apunta también al *utilitarismo moral*. La doctrina moral no se funda en otros principios más que en las ideas del bien y

[76] *Catecismo positivista* III p.67-70. Cf. *Système* IV c.5 p.363-521.

[77] *Système* IV c.3 p.230-48. Muy extensamente ha expuesto este tema J. Rizzo, *La moral social en el positivismo de Comte*: Est. Filosóficos 12 (Las Caldas 1963) 233-275.

[78] *Plan de travaux scientifiques*, en *Système* IV: Appendice générale p.125-29; *Système* IV p.5.

del mal, así como el orden científico descansa en la idea de verdad, y el orden estético en la idea de belleza. Se trata de lo bueno en cuanto útil, para satisfacer las necesidades privadas o públicas. Si la bondad está sustituida por la razón de utilidad, la moral se convierte en utilitaria, basada en la idea de lo bueno-útil[79].

Por otra parte, Comte destaca la *primacía* y superioridad de la ciencia moral respecto de las demás ciencias, como medio eficaz para la organización del orden social. De los varios elementos que constituyen el progreso social: material, industrial, intelectual y moral, este elemento moral obtiene la primacía, y es indispensable, junto con su destinación social, para lograr la educación de la humanidad, en la cual obtiene prioridad la educación moral[80].

La moral de Comte se destaca también como *moral del sentimiento*. Reiteradamente, ya desde la fisiología y del análisis de la localización de las facultades humanas en el cerebro, afirma la superioridad de las facultades afectivas sobre las intelectuales, y la preponderancia de la vida afectiva sobre la vida intelectual. La regulación de la vida afectiva del orden de los sentimientos constituyen el campo propio de la ciencia social, y más especialmente de la moral. Su cometido se cifra en imponer la fuerza directiva de los sentimientos para la acción social, en establecer el predominio del corazón sobre el espíritu o la razón. Y esto es declarado un dogma fundamental del positivismo[81].

Pero los sentimientos que debe desarrollar la moral en su dirección práctica son los del *instinct sympathique*, los de simpatía y solidaridad. Ya se ha dicho antes que Comte dividía la afectividad humana en el «instituto egoísta o personal» y el «instinto de simpatía» o altruista, y que toda la vida social se basaba en este predominio de «la simpatía sobre el egoísmo». Tal es justamente la función propia de la moral: regular los instintos egoístas de nuestra vida para la superación de los mismos, y el desarrollo de las afecciones de benevolencia o simpatía en orden a la realización de los deberes. En esto consiste la perfección moral, en la orientación superadora de los instintos egoístas hacia la vida social.

Con esto se perfila el carácter esencial de la moral de Comte como una *moral social* o *moral del altruismo*. No niega Comte, sobre todo en las primeras obras, una moral personal, ni menos una moral familiar, que es donde empiezan a desarrollarse los sentimientos solidarios y sociales. Pero esta moral tiene una finalidad social y se refunde en la moral social. La vida moral se inicia en el orden personal, progresa hacia el familiar y se perfecciona en el orden social. Las virtudes mismas son denominadas con el adjetivo de virtudes sociales. La moral positiva es, por lo tanto, sinóni-

[79] *Cours de phil. positive* VI lec.60 p.519ss.

[80] *Système* I p.108ss; IV p.230, donde afirma «la superioridad, lógica y científica, de la ciencia moral respecto de las demás ciencias que constituyen su preparación necesaria», y la llama «ciencia final».

[81] *Système* I p.17: «El positivismo erige, pues, en dogma fundamental, a la vez filosófico y político, la preponderancia continua del corazón sobre el espíritu».

ma de moral social, en cuanto que toda categoría moral es determinada, en su mismo valor moral, por su carácter social.

De ahí que el principio supremo moral es el *amor* de los demás que ha sido puesto también como principio de todo el sistema positivo. «El amor constituye, naturalmente, el solo principio universal» [82]. Se trata del «amor general de la humanidad», que se identifica con la idea de «la universal solidaridad» o el universal *consensus*, y es el principio tanto del orden cósmico como del orden humano, social y moral. «Amar a la humanidad constituye realmente toda la sana moral» [83], pues este amor condensa todo el ejercicio de la virtud moral y el desarrollo del dominio de la sociabilidad sobre la personalidad.

En virtud de este principio, Comte ha criticado las morales del período metafísico, basadas en el principio egoísta de los intereses individuales; y más aún la moral teológica del cristianismo, aun reconociendo su grande eficacia social. Es porque la teología católica, al establecer el orden moral dependiente de la vida eterna y la salvación personal, da a todos los actos un carácter egoísta. Su fórmula de amar al prójimo «como a sí mismo» y «por Dios» no hace sino «sancionar el egoísmo, sin ninguna simpatía humana» [84].

El otro principio que repite Comte como regla suprema de su «moral universal»: *vivir para el prójimo*, es equivalente a la anterior. Es la fórmula definitiva de la moral humana, dice, porque en ella se consagran todas las inclinaciones benévolas y el sentido social de nuestra vida. «Nuestra vida moral descansa exclusivamente sobre el altruismo» [85].

El fondo ideológico de esta subordinación, o verdadera absorción de la moral personal en la colectividad y del sentimiento e intereses personales en los sociales, es la teoria comtiana de la humanidad o el gran ser, como organismo colectivo y verdadera realidad objetiva que abarca todas las individualidades. En consecuencia de esta concepción colectiva, de marcado acento panteísta, Comte repitió la afirmación de que «la vida colectiva es la sola vida real»; «la vida individual no puede existir sino por abstracción» [86]. La verdadera realidad será la humanidad; el individuo viene reducido a una abstracción, es decir, algo irreal [87]. De ahí que la actividad individual tiene únicamente sentido en cuanto que está orientada

[82] *Système* I p.3-4.

[83] Ibid., I p.353.

[84] *Catecismo positivista* III p.41. Cf. el texto de nota 47.

[85] *Catecismo posit.* III (p.37-41): «Así, reduciendo el positivismo toda la moral humana a *vivir para el prójimo*, se limita realmente a sistematizar el instinto universal, después de haber elevado el espíritu teórico hasta el punto de vista social inaccesible a las síntesis teológicas y metafísicas. Vivir para el prójimo es, pues, en cada uno de nosotros el deber continuo. Aparte de que nuestra armonía moral descansa exclusivamente sobre el altruismo, sólo él puede procurarnos también la mayor intensidad de vida. Sólo el positivismo se hace a la vez digno y verdadero cuando invita a *vivir para el prójimo*. Esta fórmula definitiva de la moral humana no consagra directamente sino las inclinaciones benévolas, fuente común de bienestar y de deber».

[86] *Système* I p.364.

[87] *Cours de phil. pos.* VI lec.60 (p.540): «No hay algo real sino la humanidad, sobre todo en lo intelectual y moral». *Discurso sobre el espíritu positivo* (p.134): «Si la idea de la sociedad parece aún una abstracción de nuestra inteligencia, es sobre todo en virtud de antiguo régi-

al orden social y en cuanto que se realiza en la sociedad. Igualmente, la moral personal sólo tiene valor como presupuesto para la moral social, que es la única reconocida por Comte.

Otra consecuencia de ello es la teoría típica de Comte del *derecho y del deber*, basada en una concepción muy restrictiva de la libertad. De ésta sólo diremos que la reduce Comte a una simple aceptación consciente de las leyes naturales que rigen el orden social y moral, puesto que ambos órdenes, al igual que los de las demás ciencias, están constituidos por leyes inmutables.

Por ello Comte combate con frecuencia las libertades personales, de expresión, de crítica intelectual y hasta de investigación libre, incompatibles, según él, con la sumisión incondicional a las leyes objetivas y el orden establecido de un régimen absoluto. De ahí que niegue también el concepto y la existencia del derecho. El origen del derecho, como libertad ilimitada, es sólo derivación de las antiguas concepciones metafísicas y teocráticas. «En el estado positivo, que no admite los títulos celestes, la idea del derecho desaparece irrevocablemente»[88]. Es una consecuencia de la moral metafísica que determina un orden individual, no un orden social, y ha de ser sustituida por la idea del deber, que desarrolla en nosotros la solidaridad. «La moral universal tiende en todo a *sustituir los deberes por los derechos*»[89]. El único derecho que el hombre posee es el de realizar y cumplir su deber; o en todo caso, el derecho que nace del deber de cada individuo a respetar la situación y función social de los demás.

La sociedad positiva ideada por Comte será, pues, una sociedad de deberes y sin derechos. Esta extraña concepción, tan contraria a la exaltación moderna de los derechos de la persona, parece consecuencia lógica de su visión colectivista de la humanidad.

Conclusión crítica.—La influencia de la doctrina de Comte se afirmó hondamente en la filosofía posterior en cuanto a dos de sus exigencias fundamentales: La una es la afirmación del método positivo en las ciencias, del estudio positivo de los fenómenos de la naturaleza y de sus leyes a través de la observación y la experiencia. No fue esto obra exclusiva de Comte, pues desde Bacon venía afirmándose con empuje irresistible la investigación de todas las ciencias según sus propios métodos experimentales. Pero a partir de él se hará ya del dominio general dicha dirección netamente positiva, y todos hablarán del espíritu y método positivos que debe imperar en el campo de la ciencia, de la positividad en las ciencias. La otra exigencia y conquista será la fundación de la sociología como estudio positivo de los hechos sociales, que en adelante será cultivada con fuerza creciente en todas sus direcciones.

men filosófico; porque, a decir verdad, es la idea del individuo a la que corresponde tal carácter, al menos en nuestra especie».

88 *Système* IV p.361.

89 *Système* II p.103; ibid., IV (p.36): «Esta regeneración decisiva consiste en sustituir siempre los deberes a los derechos, para mejor subordinar la personalidad a la sociabilidad. El término *derecho* debe ser eliminado del lenguaje político como el de *causa* del lenguaje filosófico». Cf. *Cours* IV p.39.63; VI lec.60.

Pero el positivismo como filosofía tendrá influencia muy limitada y escasos seguidores entre los filósofos. Su error fundamental estriba en erigir la ciencia en filosofía, en explicación última de la realidad. Comte, que pretende oponerse a todo dogmatismo teológico o metafísico, cae a su vez en el dogmatismo positivista o cientifismo, al sostener como postulado gnoseológico que nuestra razón no puede conocer sino los fenómenos sensibles, y que le es inaccesible todo conocimiento, directo o indirecto, de la naturaleza de los seres y de sus causas. Esta actitud parece simplemente agnóstica, o en todo caso escéptica, pero en el fondo viene a ser la negación de toda ontología y filosofía que trate de indagar los principios o agentes superiores de las cosas. Constantemente rechaza, o supone inexistentes, todo tipo de causas de los fenómenos y la causa suprema o Dios, como productos ficticios de la imaginación propios del estadio teológico y metafísico, que han de ser suplantados por la única explicación científica del estadio positivo. Entonces los fenómenos se explican por sí mismos, por su propia concatenación y leyes invariables. Esto equivale a erigir lo relativo del mundo fenoménico en absoluto. Y este dogma o postulado sólo es fundado en la pretendida ley de los tres estados, que carece de todo valor histórico y por su apriorismo simplista es totalmente abandonada. Hoy, como siempre, la razón humana aspira a penetrar y explicar de algún modo la realidad ontológica que subyace a los fenómenos. Por eso el positivismo no puede satisfacer a los espíritus verdaderamente científicos.

El positivismo como sistema no pasaba de ser *una versión del fenomenismo*, difundido en la filosofía desde Hume, o al menos se fundamentaba en él. Su fondo era también el *materialismo* reinante en la época. Aunque Comte no se extiende en estos aspectos en virtud de su propia limitación metódica, reiteradamente expresa este fondo materialista al explicar las facultades del hombre, en la biología, por la constitución orgánica y las localizaciones cerebrales, y al enseñar que los hombres no se distinguen de las otras especies animales más que por su mayor grado de organización, asignando asimismo a los otros animales una moral inicial. Los evolucionistas van a desarrollar en seguida el positivismo en esta dirección. De ahí que también va a aliarse el positivismo con el materialismo marxista, que acepta de buen grado la ciencia como única explicación de la naturaleza. El positivismo materialista será otra forma de desarrollo del sistema.

Por otra parte, la sociología de Comte contiene ya los gérmenes del sociologismo posterior de Durkheim y Lévy-Bruhl. Pero éstos reprocharán pronto que la sociología de Comte tiene más de teologismo y metafísica que de ciencia positiva, sobre todo con la superposición incoherente de la mística religiosa humanitaria, que retorna a las teorías del nuevo cristianismo de Saint-Simon. Y en cuanto a su retrógrada doctrina política, ningún pensador ha aceptado la eliminación del derecho en la construcción de la sociedad.

La escuela positivista

Discípulos inmediatos en Francia.—Si bien la influencia de Comte fue muy grande en la propagación del espíritu positivista, no fueron muchos los discípulos directos que siguieron el sistema entero del maestro. En Francia, estos verdaderos discípulos se dividieron en dos grupos: los ortodoxos y los disidentes.

Pedro Laffitte (1825-1903) merece recordarse como único representante notable del positivismo ortodoxo. Se trasladó a estudiar a París desde su tierra natal de Gironda, donde se hizo docente privado de matemáticas. Pronto se hizo férvido seguidor y después amigo de Comte. Por consejo de éste, se dedicó a estudiar de biología, medicina y sociología. A la muerte del maestro, mientras la mayor parte de los discípulos siguió las tendencias de Littré, el grupo que permaneció fiel al sistema íntegro eligió a Laffitte como sucesor y segundo «gran sacerdote» de la religión de la humanidad (1857). Fundó la *Revue Occidentale* para la propagación de los dogmas y prescripciones del comtismo (1878) y lo difundió con éxito en la enseñanza moral. Más tarde (1898) aceptó la cátedra de historia de las ciencias en el Colegio de Francia. Pero hubo de ver diversas escisiones del grupo de los fieles, como de los nacionales G. Audiffrent, E. Sémérie y de otros extranjeros. A su muerte hubo un tercer gran sacerdote con C. Jannole.

Laffitte publicó voluminosas obras para la defensa íntegra del sistema, como *Les grands types de l'humanité* (2 vols., París 1875-1876), *De la morale positive* (1879), *Le Catholicisme* (1897), *Cours de philosophie première* (2 vols., 1889-1895) [90]. En esta última obra muestra un cierto esfuerzo de originalidad, intentando desarrollar una exposición sistemática de la que llamó Comte «filosofía primera», o teoría general de la razón y de las leyes universales del mundo.

Emilio Littré (1801-1881) es el más significado discípulo de Comte y representante del grupo principal de la escuela que no admitió las teorías religiosas del maestro. Nació en París, donde también transcurrió su vida. Inició los estudios de medicina, que no pudo acabar por la muerte de su padre (1827). Se entregó al estudio e investigación personal, enriqueciendo sus ya vastos conocimientos con un saber enciclopédico. Comenzó en 1828 su actividad literaria colaborando en revistas de medicina. Fue luego colaborador del diario «Le National» en una larga fase (1831-1851). En 1840 conoció el positivismo por la lectura ocasional del *Curso* de Comte, y desde entonces prestó una adhesión sincera e incondicional al sistema, del que hizo una entusiasta propaganda en sus artículos periodísticos. Entró por ello en relación estrecha con el fundador y contribuyó a ayudarle en su precaria situación pecuniaria. Pero en 1852 sobrevino la rotura entre ambos, iniciando Littré la crítica

[90] E. Antoine, *Aperçu sommaire de la vie et l'oeuvre de P. Laffitte* (Le Havre 1880. H. Gruber, *Le positivisme depuis Comte jusqu'à nos jours*. trad. fr. (París 1893).

de la fase mística del maestro, y a la muerte de éste se separó de la corriente más ortodoxa.

Por su traducción con notas de las *Obras de Hipócrates* (10 volúmenes, París 1839-1861) y otros trabajos de ciencia médica fue nombrado miembro de la Academia de Medicina, y por su obra más importante y duradera *Dictionnaire de la langue française* (4 volúmenes, 1863-1872), entró en la Academia Francesa (1871), que le había antes rechazado por su positivismo materialista. Había fundado en 1867 la revista «La Philosophie Occidentale», como órgano de su dirección positivista. Fue electo diputado (1871) y, en 1875, senador vitalicio. Parece que murió convertido al catolicismo.

Entre sus obras filosóficas destacan: *De la philosophie positive* (París 1845), colección de artículos y primera exposición del positivismo; *Conservation, révolution et positivisme* (1852); *Paroles de philosophie positiviste* (1859); *A. Comte et la philosophie positive* (1863), biografía detallada del fundador, en que manifiesta ya sus divergencias y las reservas de su crítica; *A. Comte et Stuart Mill* (1867); *Principes de Philosophie positive* (1873); *Fragments de philos. positive et de sociologie contemporaine* (1876), con numerosos artículos de revistas [91].

Littré, con su estilo lúcido y metódico, menos difuso y pesado que el del fundador, ha sido parte muy principal en la vulgarización de la doctrina y llegó a ser, no obstante las protestas y críticas de los fieles ortodoxos, el jefe reconocido del positivismo francés postcomtiano. En la ciencia y filosofía positivista creyó hallar la garantía de un auténtico progreso intelectual, moral y social de la humanidad, donde el espíritu de conservación se unía al del progreso y se declaraba la necesidad de que una reforma intelectual precediera a la reforma social. Acepta la concepción general del positivismo científico, basada en la ley fundamental de los tres estados y la consiguiente reducción, en el estadio positivo, del método filosófico al método científico. «La distinción entre la filosofía y las ciencias es esencialmente transitoria; la filosofía no es más que la ciencia general...; para transformarse las ciencias en filosofía no tienen más que ordenarse en sistema» [92]. Y esta elaboración es la que ha efectuado Comte. Acentúa por ello el agnosticismo respecto de cualquier noción absoluta, como inherente al método positivo, que elimina cualquier incursión en el campo de la trascendencia y encierra el conocimiento humano en los límites de lo relativo y fenoménico. «El absoluto es inaccesible al espíritu humano», y «no es susceptible ni de demostración» declara [93]. Y cree encontrar la prueba de ello en las opiniones, entre sí contrarias, respecto de temas como el

[91] E. Caro, *Littré et le positivisme* (París 1883); H. Gruber o.c. p.7-81; Varios, *I maestri del positivismo* (Como 1938); S. Aquarone, *The Life and Works of E. Littré* (Leiden 1958); J. F. Six, *Littré devant Dieu* (París 1962), con bibliografía completa.

[92] *De la philosophie positive* (París 1945) p.76.

[93] Ibid., p.59-60: «El absoluto es inaccesible al espíritu humano, no sólo en filosofía, sino en todo campo. En las sociedades constituidas definitivamente ha cesado toda especulación sobre las nociones absolutas. Las nociones absolutas no son susceptibles ni de demostración ni de refutación». *A. Comte et la phil. positive* (París [3]1977) (p.505): Dios «es un océano que nos rodea y envuelve y para el cual no tenemos ni barco ni vela».

alma. Cuando en la historia aparecen tantos cambios y opiniones diversas, es que «el objeto debatido es inaccesible a la razón» [94].

Littré halla lagunas en el cuadro de las ciencias de Comte, que trata de colmar. Separa la lógica del simple método matemático y restablece en su autonomía la moral, la estética y la psicología, así como la economía política. Pero su divergencia mayor respecto de Comte está en haber rechazado toda su fase mística de la religión de la humanidad, que él atribuyó a debilidad mental del maestro motivada por el exceso de trabajo. Littré cree que Comte cambió de método en esa evolución posterior de su doctrina, aplicando el método subjetivo a su intento de «síntesis subjetiva». Pero el método positivo de las ciencias es objetivo, mientras que el subjetivo y deductivo es el de la teología y metafísica. De ahí el teologismo introducido por Comte en su *Sistema* posterior, por lo que Littré elimina toda esa síntesis subjetiva y se atiene al método positivo de la filosofía, cuya homogeneidad con las ciencias es completa y cuyo contenido viene dado por la observación y la experiencia. De ahí se sigue la eliminación de toda deducción o conclusión a *priori* y la repulsa a todo problema de orígenes y fines trascendentes que, no entrando en el mundo empírico, excluye toda posible respuesta, positiva o negativa; Littré no negaba la existencia de Dios, como lo hizo su maestro.

En Francia aparecen más tarde otros dos pensadores notables, dependientes en parte del positivismo, como son HIPÓLITO TAINE (1828-1893) y ERNESTO RENAN (1823-1892). Pero sus doctrinas se desarrollan en dirección distinta, como se dirá más tarde.

En Inglaterra.—El positivismo se propagó pronto en Inglaterra, a través de algunos primeros discípulos y seguidores de Comte. Ante todo, ENRIQUETA MARTINEAU (1802-1876), hermana del filósofo espiritualista Jaime M., arriba referido, la cual, con su traducción resumida del *Curso, The Positive Philosophy of A. Comte* (2 vols., Londres 1853) contribuyó a difundir esta filosofía en el país. Su producción posterior se orientó más a obras de economía política.—RICARDO CONGREVE (1818-1899) fue otro discípulo de Comte y difusor primero de su doctrina. Desde su enseñanza en Oxford se trasladó a París varias veces, donde conoció a Comte. Convertido a la religión positivista, se estableció en 1855 en Londres, dedicado a su propagación, y fundó en 1867 la «London Positivist Society». Tradujo el *Catecismo positivista* y el *Sistema de política positiva* y publicó además *Positivist School Addresses* (1874ss) y *Comte's Theory of Man's Future* (1877).

Seguidor inmediato de Comte puede también considerarse JORGE LEWES (1817-1878). En su juventud fue ya conquistado por el positivismo, y desde ese punto de vista escribió *The History of Philosophy from Thales to Comte*, (2 vols., Londres 1845-1846; [5]1878), una de las primeras en lengua inglesa, donde se propone demostrar la vanidad de todas las tentativas de filosofía anteriores

[94] *De la philos. positive* p.64.

al *Curso* comtiano. Escribió también *Comte's Philosophy of Science* (1864) y *Physiology of Common Life* (1859-1860). En su última obra *Problems of Life and Mind* (5 vols., Londres 1874-1879) se aparta de Comte en numerosos puntos, aun profesándose discípulo suyo, y se acerca a las doctrinas de Spencer, admitiendo una psicología y una metafísica empíricas. Para ello distingue de lo empírico un *metaempírico* (término por él acuñado), con lo que designa a lo que está más allá de la experiencia, y es considerado como algo existente, pero incognoscible, a la manera de Spencer, y otras veces como inexistente. La filosofía debe también tratar de estos entes o conceptos según el método positivo.

Posteriormente aparecieron otros fieles seguidores de Comte. JOHN H. BRIDGES (1832-1906), colaboró en la traducción inglesa de las obras de Comte, del cual escribió una apología contra S. Mill, *The Unity of Comte's Life and Doctrine* (Londres 1866). En la misma línea escribió *Five Discourses on Positivism* (1832) y una obra póstuma *Essays and Addresses* (1907).—Asimismo, S. H. BREESLY escribió *Comte as a Moral Type* (Londres 1885).—FEDERICO HARRISON (1831-1923), positivista, con amplia proyección de polígrafo a los problemas de la vida y de la religión. Se muestra ferviente seguidor de la filosofía comtiana en *Order and Progress* (Londres 1875), *Science and Humanity* (1879), *New Calendar of Great Men* (1892), nueva versión inglesa del *Calendrier positiviste* comtiano, en el cual colaboró Bridges escribiendo 162 biografías de hombres célebres. En sus obras posteriores, *Creed of Laynan* (Londres 1907), *The Philosophy of Comman Sense* (1907), *The Positive Evolution of Religion* (1913), sigue también el positivismo comtiano evitando estrecharlo en un credo dogmático y haciendo suyas las ideas fundamentales del maestro en política, que aplicó a los problemas de su tiempo [95].

Pero el positivismo se desarrolló en Inglaterra sobre todo en otras formas derivadas que sólo indirectamente se inspiran en Comte. Son los sistemas de STUART MILL, DARWIN y SPENCER, de que se habla en los siguientes capítulos.

En Italia.—Se desarrolló un primer positivismo independiente, de fondo social político y de orientación histórica, por obra de dos pensadores milaneses. CARLO CATTANEO (1801-1869) frecuentó la escuela de Romagnosi y se doctoró en la Universidad de Pavía. Fundó en Milán la revista *Politecnico*, «repertorio mensual de estudios aplicados a la cultura y a la prosperidad social». Participó en política como republicano federal contra el unitarismo de Mazzini. Al constituirse el reino de Italia marchó desterrado a Suiza, donde murió como profesor en el Liceo de Lugano. Entre sus numerosos escritos destacan estudios sobre la *Ciencia Nueva*, de Vico, sobre la doctrina de Romagnosi, la política de Campanella, y las obras *Invito alli amatori della filosofia* (1857), que puede considerarse

[95] A. HARRISON, *F. Harrison Thoughts and Memoires* (Londres 1926); R. METZ, *Die philosophische Strömungen der Gegenwart in Grossbritanien* I (Leipzig 1935).

como el primer manifiesto de las doctrinas positivistas en Italia; *Del pensiero come principio d'economia publica* (1859), que abre los cauces de la escuela liberalista italiana y *Psicologia delle menti associate* (1859-1863), en que recoge diversas memorias sobre psicología de las ciencias, y un *Curso de filosofía*, fruto de sus lecciones [96].

El concepto del *análisis* establece la conexión entre el aspecto social y el aspecto gnoseológico del positivismo de Cattaneo. El análisis a que se reduce la investigación científica no puede tener más objeto que los fenómenos. La ley es la constancia de los fenómenos, y el fenómeno no es apariencia o ilusión, ya que nos es atestiguado por su misma acción sobre nuestra conciencia [97]. La filosofía no puede tener otro método que el de las demás ciencias, debe reducirse a la consideración de los fenómenos, y su función es de nexo común de todas las ciencias, de coordinar lo que éstas han descubierto. Atribuye a la filosofía, como a la ciencia, la tarea de constituir la tradición del saber humano como «la sucesión perpetua de los descendientes con los antepasados» y «la perpetua sucesión en la obra inmortal del saber» [98]. De este concepto nace aquella *psicología de las mentes sociales*, cuyos primeros desarrollos expone, y que tiene por objeto las condiciones sociales e históricas que garantizan la formación de la tradición progresiva del saber. Decisiva fue en esto la influencia ejercida por Vico, a quien Cattaneo estudió con entusiasmo, si bien no llegó a dominar su concepción especulativa a causa de su interpretación positivista. Vico sería el fundador de la *ideología social*, que propugna el estudio del individuo en el seno de la humanidad. El último desarrollo de la ciencia de Vico sería la doctrina de Saint-Simon, en la que se encuentra «una compendiada historia ideal que reedifica el *curso de las naciones*, si bien lo arranca del círculo perpetuo para enlazarlo con el *progreso*» [99]. Un mérito análogo tendrá Hegel que disolvió el círculo de Vico y lo sustituyó por la moderna idea del progreso perpetuo.

José Ferrari (1811-1876), el otro filósofo milanés e intérprete positivista de la historia, estudió jurisprudencia. Se dedicó al estudio de Vico y preparó la primera edición de las obras completas del mismo (6 vols., Milán 1835-1837), a la cual antepuso una introducción, *La mente di G. B. Vico*, en la que intenta vincular la concepción de la historia de éste a Hegel y los idealistas. Participó en la política como federalista republicano, e impedido de publicar una revista filosófica, se trasladó a Francia (1848-1859), doctorándose en París con la tesis *De l'erreur* (1840). Su enseñanza en el Liceo y en la Universidad de Estrasburgo fue suspendida bajo la acusación de irreligión y comunismo. Con la instauración del reino de Italia volvió a su patria y fue diputado de la izquierda, aceptando

96 C. Cattaneo, *Opere edite et inedite*, ed. A. Bertani, 7 vols. (Florencia 1881-92); *Scritti filosofici*, 2 vols. (Milán 1925-26). Cf. G. Gentile, *Le origini della filosofia contemporanea in Italia* II: *I positivisti* (Messina 1921); F. M. Saffiotti, *C. Cattaneo* (Roma 1922); B. Brunello, *Il pensiero di C. Cattaneo* (Turín 1928); E. Liguori, *C. Cattaneo* (Milán 1952).

97 *Psicologia delle menti associate*, en *Scritti filosofici* I p.246-49; *Invito alli amatori della filosofia. Scritti* I p.140.

98 *Psicologia delle menti associate* p.293.269.

99 *Invito alli amatori della filosofia. Scritti* I p.104.

también una cátedra de la Universidad de Milán (1862). Sus obras filosóficas principales fueron *Essai sur le principe et les limites de la philosophie de l'histoire* (París 1843) y *Filosofia della rivoluzione* (2 vols., Capolago 1851) [100]. En esta obra expone, como base teórica de su concepción de la historia, una suerte de fenomenismo relativista que constituye, según él, la necesaria consecuencia del desarrollo filosófico de Kant y de Hegel. La dialéctica idealista no es sino la negación de la verdad absoluta y el reconocimiento de la relatividad de lo verdadero. A la lógica que promete una certeza incapaz de dar, Ferrari opone la *revelación de la naturaleza*, la cual destruye las contradicciones y las dudas que la lógica hace nacer. Con esta apelación a la realidad histórica concreta quiere resolver los problemas que la pura especulación metafísica dejaba antinómicos e insuperables. La revelación de la naturaleza sustituye el capricho y el azar de las divagaciones de la lógica por la necesidad. Mientras la lógica es incapaz de aclarar el origen de la sociedad, la necesidad natural resuelve el problema. La historia es esta misma necesidad o fatalidad que domina todos los acontecimientos y a los individuos humanos y determina el fin hacia el cual se mueven, pues la historia se dirige hacia la asociación universal, en la cual cada hombre, buscando su interés, sea útil a todos los hombres. Los primeros filósofos, y especialmente Sócrates, fueron los precursores de la revolución, pero les traicionó la metafísica, y su enseñanza no fructificó. El curso ulterior de la historia hará abolir esta abstracción, recuperándose la libertad perdida. Y el desarrollo histórico, en su continua revolución, transformará la vida social en una asociación universal de la humanidad. Así, el progreso de la historia, como el curso de la ciencia, es la revelación progresiva, en el hombre y por el hombre, de la necesidad racional de la naturaleza.

Un exponente más alto del positivismo italiano posterior será ROBERTO ARDIGÓ, del que se hablará más tarde.

En América.—Se dio el fenómeno curioso de la fundación de dos círculos positivistas de la estricta observancia. Uno en *Brasil*, por obra del positivista MIGUEL LEMOS (1854-1917), quien, expulsado de la Escuela Politécnica de Río por motivos políticos, se trasladó a París a completar sus estudios. Ganado al positivismo, juró ante la tumba de Comte dedicar su vida al «apostolado» positivista. Recibió de Laffitte la «destinación» de «aspirante al sacerdocio de la humanidad» (1880). Tornando a Río de Janeiro, fundó la «Iglesia positivista» y el «Apostolado positivista de Brasil». No aceptó la actitud de Laffitte, que permitía a los «apóstoles» participar en cargos políticos, por lo que el grupo brasileño se separó del francés, haciéndose independiente. Lemos fue un activo propagandista, pero sólo publicó escritos sin importancia doctrinal. La influencia del movimiento en Brasil a finales del siglo y comienzos

[100] A. MONTI, *Un drama fra gli esuli* (Milán 1921); A. LEVI, *Il pensiero político di G. Ferrari* (Milán 1931); P. F. NICOLI, *La mente di G. Ferrari* (Pavia 1902); B. BRUNELLO, *Il pensiero di G. Ferrari* (Milán 1933); G. ALLINEY, *I pensatori della seconda metà del sec. XIX* (Milán 1942); F. NITTI, *Il pensiero storiografico di G. Ferrari* (Matera 1950).

del siguiente fue grande en comparación al número exiguo de sus fieles. Inauguró en 1891 un «templo de la humanidad» construido con rigurosa fidelidad a las instrucciones de Comte, donde se introdujeron actos de culto público y la administración de los «sacramentos» del positivismo [101].

En *Chile* ocurrió el mismo fenómeno con los hermanos JORGE (1854-1894), JUAN ENRIQUE (1852-1927) y LUIS LAGARRIGUE (1864-1949). Jorge y Juan Enrique comenzaron desde 1875, aún estudiantes en Santiago, una activa propaganda de las doctrinas de Comte con artículos, conferencias y algunas traducciones. Sucesivamente se trasladaron a París, donde las lecciones de Laffitte los convirtieron al positivismo ortodoxo. Desde entonces se hicieron fieles «practicantes» de la religión de la humanidad y hasta «más papistas que el papa». Hacia 1885 y junto con Lemos y otros se apartaron de Laffitte, por juzgar demasiado acomodaticias las interpretaciones que daba de Comte, y trataron de atenerse con rigor a la letra de la fase última. Jorge vivió y actuó en París, pero Juan Enrique regresó a Chile, donde continuó incansable su apostolado positivista, al que contribuyó desde 1890 Luis, que prosiguió después de la muerte de los hermanos con la publicación del «Boletín Sociocrático» y la «Fundación Lagarrigue». Las numerosas publicaciones de los hermanos Lagarrigue, en su mayoría hojas y folletos de difusión, tienen algún interés filosófico como repeticiones e interpretaciones de las ideas de Comte. Entre ellos citemos, de Jorge: *El positivismo en el Brasil* (1879). *Le rôle de la France dans l'histoire de l'humanité* (1883), *Positivismo y catolicismo* (Santiago 1884), *Le positivisme et la vierge-mère* (1885), *Le faux et la vrai positivisme* (París 1892). De Juan Enrique: *Las leyes de la historia* (Santiago 1879), *El tránsito a la religión de la humanidad* (1884), *Manifiesto positivista sobre la crisis política* (1890). De Luis: *La poesía positivista* (Santiago 1890), *La celebración de la humanidad* (1895), *La cuestión social* (1896), *La propiedad. Positivismo y comunismo* (1925), etc. [102].

En España.—El positivismo se introduce en España algo tardíamente, pues la moda dominante del krausismo había acaparado durante décadas el pensamiento español, salvo en las filas de los católicos. Hacia 1870, el krausismo empieza a disgregarse, y los jóvenes krausistas comienzan a pasarse a las nuevas tendencias del neokantismo y positivismo. Son justamente algunos krausistas los que empiezan a dar a conocer el positivismo, como URBANO GONZÁLEZ SERRANO (1848-1904), con su obra *Estudios sobre los principios de moral con relación a las doctrinas positivistas* (Madrid 1871) y *La sociología científica* (Madrid 1884).—GUMERSINDO DE AZCÁRATE (1840-1917), con *Estudios filosóficos y políticos, El positivismo y la civilización y Augusto Comte* (Madrid 1877).—ALFREDO CALDERÓN,

[101] J. C. DE OLIVEIRA TORRES, *O positivismo no Brasil* (Petrópolis 1943, 1957); J. CRUZ COSTA, *O positivismo na República* (Sao Paolo 1956).

[102] H. J. GRUBER, *Le positivisme depuis Comte jusqu'à nos jours* (París 1893); R. INSÚA, *Historia de la filos. en Hispanoamérica* (Guayaquil 1945); S. VIDAL, *Apuntes sobre la filosofía en Chile* (Buenos Aires 1956).

que abandonó el krausismo por el positivismo y escribió *Movimiento novísimo de la filosofía natural en España* (Madrid 1876), y ANTONIO ZOZAYA, que tradujo e incluyó en su «Biblioteca económica filosófica» el *Catecismo positivista* (Madrid 1886-1887). Los krausistas debieron de percibir la gran afinidad entre el «ideal de la humanidad», de Krause y Sanz del Río, con su vaga religiosidad cósmica y humanitaria, y la «religión de la humanidad» del último Comte, resumida en el *Catecismo*.

Por eso en 1875 se abre discusión en el Ateneo de Madrid sobre el grave problema que entraña para los principios morales, sociales y religiosos el movimiento de las ciencias y filosofía hacia el positivismo, pues esta nueva doctrina iba ganando terreno al krausismo y cundía entre médicos y naturalistas. En las revistas *el Pabellón Médico* (1868) y *Anales de Ciencias médicas* (1876) se exponía el positivismo. Defendieron esta doctrina el médico LUIS SIMARRO Y LACABRA (1851-1921), los catalanes PEDRO ESTASÉN (1853-1913), quien escribió *El positivismo o sistema de las ciencias experimentales* (Barcelona 1877), POMPEYO GENER (1849-1919), antirreligioso y amigo de Littré, que escribió *La muerte y el diablo, historia y filosofía de las dos negaciones supremas* (Barcelona 1884), con otras varias obras; y sobre todo el médico-humanista JOSÉ MIGUEL GUARDIA (1830-1897), que estudió y residió en Francia, publicando diversas obras sobre la historia de la medicina, entre las cuales *Conversation entre un médecin et un philosophe sur la science de l'homme* (París 1883), y mantuvo una polémica con Menéndez Pelayo [103].

Pero la importancia de los positivistas españoles fue muy secundaria, y ninguno de ellos destacó por su originalidad ni alcanzó mayor renombre.

En Alemania el positivismo fue cultivado con independencia, y en combinación con otras tendencias, por algunas figuras notables de que se habla más tarde.

CAPITULO VI

El utilitarismo inglés *

Introducción.—En la primera mitad del siglo XIX se introduce en Inglaterra la nueva forma de filosofía positiva bajo modalidades propias que van a adquirir una importancia considerable y duradera en el mundo filosófico. Ya se ha dicho que

[103] Otros autores y datos en G. FRAILE-T. URDÁNOZ, *Historia de la Filosofía española* II (Madrid 1972) p.171ss.

* Bibliografía: L. STEPHEN, *The English Utilitarians*, 3 vols. (Londres 1900); E. ALBEE, *A History of English Utilitarianism* (Londres 1903); R. MONDOLFO, *Saggi per la storia della morale utilitaria*, 2 vols. (Verona 1903-1904); J. M. GUYAU, *La morale anglaise contemporaine* (París 1904); E. HALÉVY, *La formation du radicalisme philosophique*, 3 vols. (París 1901-1904); A. ATTISANI, *Le due negazioni dell'ética: l'utilitarismo e l'attivismo* (Messina 1932); J. P. PLAMENATZ, *The English Utilitarians* (Londres 1949); J. C. SMART, *An Outline of a System of Utilitarian Ethics* (Melbourne 1961); D. LYONS, *Forms and Limits of Utilitarianism* (Oxford 1965)

el método positivo, o el principio de la positividad que excluye la metafísica, es susceptible de variadas aplicaciones y va a invadir, desde el campo de la ciencia natural, los demás dominios del pensamiento: la psicología, la ética, la ciencia social, política positiva y hasta la lógica.

El positivismo inglés no arranca de Comte, sino que es evolución ulterior de la propia tradición del empirismo, tan arraigada en el espíritu inglés desde Bacon, Locke, Hume, con la ética utilitaria y la psicología asociacionista del siglo XVIII. El pensamiento inglés fue siempre amigo de la experiencia, de las realidades concretas y prácticas. Tampoco gustó de los cambios revolucionarios, que rompan con toda la tradición. Ni el romanticismo e idealismo ni la revolución se produjeron en Inglaterra de primera mano, si bien las ideas revolucionarias y románticas ejercieron en sus pensadores una influencia estimulante. De ahí que éstos se abrieran a las nuevas perspectivas filosóficas del siglo XIX y sus reformas de las estructuras sociales y políticas, creando los nuevos modos de pensar positivista. Sólo después de constituido el positivismo autóctono recibió también el influjo de Comte. Este positivismo se presenta en dos direcciones: el *utilitarismo*, con su lógica inductiva y su asociacionismo psicológico, y el *evolucionismo*.

El utilitarismo puede considerarse como la primera manifestación del positivismo y la filosofía propia inglesa del siglo XIX. Se trata también de un *positivismo social*, análogo al francés, en el cual las ideas teóricas de orden moral y psicológico son consideradas como instrumentos de una renovación y reforma social, a veces radical y socialista. Son sus mismos teóricos los que se han dado este nombre, pues los términos de «utilitarios» y «utilitarismo» (del inglés *utilitarians, utilitarianism)* aparecen ya en un escrito de Bentham, y John Stuart Mill se gloría de haber usado el primero dichas atribuciones.

El término se confunde con la categoría de los bienes económicos, aunque se aplique primero a la moral. Por «utilidad» entiende Bentham la propiedad de un objeto que le hace apto para producir un beneficio, ventaja, placer o felicidad, o bien para evitar un daño, pena o infelicidad al individuo o a la colectividad. Lo útil viene confundido con el placer o la ausencia del dolor, identificando la valoración objetiva con la subjetiva. Y sus análisis del «principio de utilidad» incluyen por eso las dos vertientes de la felicidad y del interés económico.

Los utilitaristas han considerado por ello estrechamente ligadas sus doctrinas filosóficas con las de los economistas. Las conclusiones sociológicas rigurosamente deducidas por el posi-

tivismo de Comte no gustaban a los ingleses, que siempre consideran los hechos sociales en estrecha conexión con las leyes económicas, por las que se busca dominar la naturaleza, y en un contexto de amplia libertad individual. Por eso han enumerado entre sus mayores representantes y profetas las dos grandes figuras de la economía política del siglo XIX: Malthus y Ricardo. Los primeros economistas del siglo anterior, los fisiócratas franceses Turgot y Quesnay, y el fundador de la doctrina Adam Smith [1], enfocaban la economía bajo el concepto racionalista de un *orden natural* de los hechos económicos, en el cual llegan a coincidir el interés privado y el interés público, y al individuo le basta seguir su propio interés para obrar también por el bien de todos. Malthus y Ricardo, en cambio, ponen de relieve las anomalías del orden económico, mostrando la necesidad de una modificación activa de ese mismo orden, y, por consiguiente, la de un progreso no ya natural, sino dirigido por las fuerzas morales. Pero tales fuerzas no pueden actuar más que sobre los hechos; es decir, la acción del hombre sobre la realidad social ha de seguir el mismo método que la ciencia emplea sobre el mundo natural. En ello reside el carácter positivista de esta corriente.

TOMÁS ROBERTO MALTHUS (1766-1834) fue educado según principios inspirados en la *Enciclopedia* y ordenado pastor anglicano en 1788. La lectura de A. Smith le orientó al estudio de los problemas económicos. Se ocupó en un primer ensayo (1796) sobre la crisis causada por la Revolución francesa. En polémica contra W. Godwin y otros, que atribuían los males de la sociedad a la incapacidad de los gobiernos, publicó anónima su célebre obra *Ensayo sobre la población (An Essay on the Principles of Population, as it Affects the Future Improvement of Population*, Londres 1798), de la que hizo sucesivas ediciones reelaboradas (1803, 1806, 1807, 1817), después de un viaje por naciones europeas para recoger datos que dieran fundamento histórico a su teoría. La doctrina suscitó polémicas, lo que contribuyó a difundir la obra y hacer conocer a su autor. Sabida es la ley de la superpoblación que en ella Malthus expone. Estableció que la población tiende a crecer en proporción geométrica (2-4-8, etc.), duplicándose cada veinticinco años, mientras los medios de subsistencia aumentan sólo en proporción aritmética (1-2-4, etc.). De este modo sobrevendrá un aumento de población creciente, no equilibrado con un aumento igual de la producción. Concluía que era vana toda política de mejoramiento social, y que el bienestar obtenido con la renta mayor del trabajo llegaría a detenerse, por ser un incentivo para el desarrollo de la población. El crecimiento demográfico sería detenido, se-

[1] G. FRAILE, *Historia de la filosofía* III (Madrid 1966) p.586ss., para A. Smith; p.924-5, para Turgot y Quesnay.

gún Malthus, por el «control represivo» de las guerras, epidemias, la miseria y los vicios que disminuyen la población. El progreso de la sociedad consiste en sustituir este control represivo por otro «preventivo», o lo que él llama «la abstención moral», es decir, con retrasar lo más posible los matrimonios y con abstenerse de la unión conyugal dentro de él, «con una conducta estrictamente moral». El neo-malthusianismo eliminaría en seguida tales frenos morales propagando el uso de los anticonceptivos.

Malthus planteó, pues, un problema que sigue siendo de palpitante actualidad. Su «principio de la superpoblación» pasó a ser parte fundamental de la economía clásica; sobre él se basaron las teorías del salario y de la renta, y la doctrina ricardiana de la disminución del beneficio hasta llegar a un inevitable «estado estacionario» sin progreso alguno, precisamente a causa del aumento de la población. Malthus escribió también *The Principles of Political Economy* (Londres 1820) y *Definitions in Political Economy* (1827) y llegó a recibir grandes honores.

David Ricardo (1772-1823) es el gran economista que elevó la economía clásica, iniciada por A. Smith, a un verdadero sistema racional. De joven trabajó con su padre, y después solo, como agente de cambio, con tal éxito, que a los veintidós años se retiró con una enorme fortuna. Se dedicó entonces a varios estudios y tuvo ocasión de leer en 1799 la obra de A. Smith. Publicó primero algunos trabajos sobre temas de economía práctica discutidos en su tiempo y llegó a reunir un grupo de amigos y discípulos, entre los cuales estaba James Mill. Este le indujo, superadas las vacilaciones, a escribir sus *Principles of Political Economy and Taxation* (Londres 1817), que constituyeron la obra fundamental de la economía clásica. Es la obra que utilizó sobre todo Marx para sus análisis de crítica económica. En 1819 fue elegido diputado de los Comunes, donde asumió una posición de liberalismo radical [2].

Los análisis de Ricardo se mueven, como los de Malthus, en la misma línea positiva o de los hechos. El orden económico no actúa como un orden providencial invariable; la ciencia económica sale de la fase de justificación del orden social existente, para hacer su crítica y aportar los medios para modificarlo. Ricardo estudia los temas principales de la producción y la distribución de los bienes. Su teoría del valor-trabajo fue el principio del análisis marxista; determina el valor de uso sobre la base del trabajo necesario para la producción de las mercancías. Estas se cambian entre sí en proporción a los respectivos valores, constituyendo el valor de cambio o relación entre la mercancía y la moneda, que es el precio. Sobre la teoría del valor afronta el estudio de la distribución, que para él formaba el objeto principal de la ciencia económica. El sa-

[2] D. Ricardo, *The Work and Correspondence*, ed. crit. por P. Straffa, 10 vols. (Cambridge 1951-52). Cf. S. N. Patten, *Malthus and Ricardo* (Baltimore 1882); E. Cannan, *History of the theories of Production and Distribution* (Londres 1893); M. Calderoni, *Disarmonie economiche e disarmonie morali* (Florencia 1906); V. Edelberg, *The Ricardian Theory of Profits*: Económica (1933) 51-74.

lario es determinado sobre lo que puede llamarse el coste de producción por el trabajo, equivalente a lo necesario al trabajador para vivir y reproducirse según el nivel de vida generalmente aceptado. Y aunque consideraba el capital como «trabajo acumulado», no creyó que su rendimiento fuese siempre proporcionado al trabajo personal, notando el antagonismo entre beneficio y salario, y apuntando así a «la ley de bronce» de Lassalle, utilizada por Marx: El salario va bajando hasta el nivel mínimo en que es posible la vida, y los beneficios de los patronos concentrándose en número cada vez menor de capitales.

Ricardo formuló asimismo la teoría clásica de «la renta de la tierra», que es debida a las diferencias de fertilidad. Si el mismo producto ha de ser vendido a igual precio, los propietarios de terrenos más fértiles, que producen a un precio inferior, tienen un plus de beneficio que constituye la renta de la tierra. Y reconocía la validez de la teoría de la población de Malthus. Por ello el alza de los salarios provocaría un aumento de población, el cual, a través de una mayor oferta de trabajo, haría disminuir los precios. A un cierto punto las cosas llegarían a lo que él llama «estado estacionario», en que los beneficios vendrían reducidos a un mínimo, sin incentivo para la acumulación de capitales, y los salarios bajarían también al mínimo indispensable para la vida. Con ello el aumento de la población se habría detenido.

Una contribución importante dio Ricardo a la doctrina de libertad del comercio internacional mediante su teoría de la «paradoja», según la cual todas las naciones se beneficiarían con el cambio de mercancías si se especializan en aquellas que producen a bajo coste, importando las que producen a un coste superior a las demás naciones.

JEREMÍAS BENTHAM (1748-1832).* **Vida y obras.**—Es el fundador del positivismo utilitarista, aplicado tanto al orden moral como al social. Nació en Londres, hijo y nieto de abogados ilustres. De una inteligencia precoz (se dice que leía latín a los cuatro años, el francés a los seis, y a los ocho adoptó a Voltaire como lectura ligera), realizó brillantemente sus estudios en el Colegio Westminster de Londres y en Oxford, graduándose en leyes. Por algún tiempo ejerció la profesión de abogado. Mas pronto decidió que estaba más interesado en reformar las leyes que en aplicarlas. Sintió que la farragosa y rígida legislación inglesa no servía a los intereses y utilidad del pueblo, y menos a la defensa de los pobres y débiles, despertándose su vocación de filántropo y reformador político. Una pequeña pensión anual le permitió vivir independiente. A la muerte de su padre, su situación financiera se hizo holgada. Se re-

* **Bibliografía:** J. M. GUYAU, *La morale anglaise contemporaine* (París 1879); L. STEPHEN, o.c.; E. ALBEE, o.c.; M. ATKINSON, *J. Bentham* (Londres 1905); A. MANZONI, *Del sistema che fonda la morale sulla utilità*, en *Osservazioni sulla morale cattolica*, c.3. Apéndice (1855), la primera crítica del utilitarismo; W. R. SORLEY, *Bentham and the Early Utilitarians* (Londres 1914); L. A. SELBY BIGGE, *British Moralists* (Oxford 1897); G. WALLAS, *J. Bentham* (Londres 1922); N. QUINTADAMO, *La morale utilitaristica de Bentham* (Nápoles 1936); D. BAUMGARDT, *Bentham and the Ethic of Today* (Princeton 1951); J. CUMMING, *Useful learning: Bentham's Chrestomathia* (Aukland 1961); M. A. CATTANEO, *Il positivismo giuridico inglese. Hobbes, Bentham, Austin* (Milán 1962), M. P. MACK, *J. Bentham* (Londres 1962).

tiró a su casa de Londres, donde vivió confortablemente toda su vida, soltero y dedicado por completo a sus actividades literarias y políticas.

En 1776 publicó su primera obra *Fragment on Governement*, que le dio gran fama. En ella establecía ya el principio de utilidad, o del interés social, como base de la organización de la sociedad política, rechazando «las ficciones» del derecho natural y los derechos fundamentales del hombre, así como el contrato social. Siguió un escrito de economía, *Defence of Usury* (Londres 1787) y más tarde su obra filosófica mayor *Principles of Morals and Legislation* (1789), fruto de años de reflexión.

La fama de los escritos le proporcionó la amistad del ministro lord Shelburne, y a través de él se relacionó con políticos, escritores y hombres de negocios. El abogado Romilly, reformador del derecho penal, cayó bajo su influencia. Más tarde intimó también con Étienne Dumont, suizo protestante y exiliado político de Ginebra, que fue su fiel discípulo y colaborador. A través de ambos, Bentham entró en relación con los dirigentes revolucionarios franceses, como Mirabeau, a cuyo periódico envió algunas colaboraciones. Había seguido con entusiasmo los acontecimientos de la Revolución, aunque reprobaba sus métodos sangrientos, pues creía que el progreso y reformas democráticas podían introducirse por la razón y persuasión.

En 1792, la Asamblea legislativa le declaraba ciudadano francés. Sus ideas maduraron en un radicalismo filosófico y liberal, si bien sólo a los sesenta años abandonó el partido «tory» convirtiéndose en demócrata radical. Su casa de Londres llegó a ser centro del liberalismo internacional y de toda causa por la libertad, prestando calurosa acogida a los refugiados políticos del extranjero. No viajó mucho, pero mantuvo amplia correspondencia con dirigentes políticos de hasta Rusia y América.

La atención preferente de Bentham se centraba en la reforma de la constitución en sentido democrático por la introducción del sufragio universal. Prestó también interés especial a la reforma penitenciaria inspirada por el principio de la utilidad social, para la cual ideó el *Panopticon*, sistema de prisión modelo para la reeducación de los delincuentes por el trabajo y el trato comprensivo. El gobierno británico se interesó por él, aunque no se llevó a la práctica el proyecto.

En 1808 conoció Bentham a James Mill, que fue su mejor discípulo. Y en 1824 fundó y dirigió la «Westminster Review», órgano del radicalismo filosófico y el utilitarismo. J. Mill y su hijo John Stuart Mill fueron sus principales colaboradores. En 1827 promovió la fundación del University College, base de la nueva Universidad de Londres, con la idea de liberar la vida universitaria de la influencia conservadora y clerical de Oxford y Cambridge, y que inspiró la fundación de similares centros en otras ciudades. Sólo después de su muerte la reforma de la constitución inglesa acogió los principios liberales de la teoría de gobierno de Bentham.

En 1802, el discípulo Dumont publicó en París, con los manuscritos confiados a él por el maestro, el *Traité de la législation civile et pénale*, y con sus ediciones francesas de otras obras fue el principal difusor de las ideas de Bentham en Francia, España y Latinoamérica. Bentham escribió además *A table of the Springs of Action* (1817), *Crestomathia* (1816); algunos escritos de crítica religiosa, como *Church of Englandism and its Cathechism Examined* (1818), *The Analysis of Natural Religion on the Temporal Happiness of Mankind* (1822) y numerosos escritos jurídicos y políticos menores. Su otra obra principal, *Deontology or the Science of Morality* (1834), fue publicada póstuma por el discípulo John Bowring [3].

El principio de utilidad.—El punto de partida, así como la temática principal de Bentham en casi todos sus obras (que expresan un tipo de reflexión asistemática), lo constituye el llamado por él *principio de utilidad*. A cada paso apela al mismo y lo presenta como principio general de toda su filosofía moral, social y política. No es el primero que la haya invocado ni que haya inventado tal criterio de valoración. Como dirá más tarde Stuart Mill, los numerosos escritores que desde Epicuro a Bentham sostuvieron la teoría de la utilidad, no pensaron en la utilidad como algo distinto del placer, sino en el placer junto con la ausencia del dolor. Se trata de la utilidad en sentido amplio, que comprende los intereses permanentes del hombre. El mérito de Bentham como fundador del utilitarismo está en haber pretendido construir la ciencia moral y política sobre la base meramente *empírica* y según el método positivo, similar al de Comte. La ciencia debe apoyarse en hechos. Y en el dominio moral y social, los únicos hechos en que nos podemos apoyar son el placer y el dolor. Por ellos está determinada la conducta del hombre, como único motivo posible de acción. Su intento es, pues, «extender el método experimental de razonamiento desde la rama física a la moral», para hacer de ésta una ciencia exacta como las matemáticas, aunque sea más intrincada [4].

Desde el comienzo de la obra *Principios de moral y legislación*, formula Bentham el principio de utilidad con su contenido meramente *hedonista*: «La naturaleza ha colocado a la humanidad bajo el poder de dos maestros soberanos, el *dolor* y el *placer*». Por ello, el único motor de las acciones humanas es la tendencia al placer o la fuga del dolor, como determinantes de la conducta humana. El principio de utilidad reconoce esta sujeción de la actividad humana a estos dos móviles del obrar como un hecho incontrovertible, y lo erige en sistema moral y de legislación. Se entiende, pues, como principio de utilidad aquel que aprueba o desaprueba cada

[3] EDICIONES: *Works*, editadas por J. BOWRING, 11 vols. (Edimburgo 1838-43; nueva ed., Nueva York 1963). *Trad. españolas*: *Colección de obras*, trad. de B. ANCTRAGA ESPINOSA, 7 vols. (Madrid 1841-43). Contiene: *Tratado de Legislación civil y penal*, con el *Tratado de las pruebas judiciarias*, y *Tratados sobre la organización judicial*; nueva ed. por R. SALAS (Madrid 1921-22). *Deontología*, trad. de J. FERRER DE ORGA (Valencia-México 1836). *Aplicación de la Panóptica* (Madrid 1834).

[4] *Principles of Morals and Legislation*, en *Works* I. Introd. p.V.

acción, como buena o mala, según que aumente o disminuya la felicidad de los individuos y de la comunidad [5].

De acuerdo con esto, proclama el concepto de utilidad como equivalente a la propiedad del objeto de producir un placer, provecho, bien o felicidad; o de evitar un dolor, un mal o infelicidad Todos estos términos y otros muchos tienen para Bentham el mismo significado, pues todos se engloban bajo la consecuencia general de producir un placer o de evitar una penalidad. La utilidad o el *interés* de los individuos y de la comunidad (que es «un organismo ficticio») se comprendía en lograr mayor placer y evitar el mal, o lo que es lo mismo en buscar la *felicidad* [6]. Las palabras de *deber*, de *bien* y de *mal, justo* e *injusto*, se reducen a este significado, o no tienen ninguno [7].

¿Tiene alguna demostración o prueba este principio de utilidad? Para Bentham es un principio evidente, fundado en la experiencia. Todos buscan la felicidad, aspirando al mayor placer, y, por consiguiente, todos lo aplican en la práctica, aunque lo desconozcan. Un principio no se puede probar, pues todas las pruebas descansan en un principio, y éste es el supremo. Es, pues, tan imposible como innecesario dar pruebas [8].

Sin embargo, Bentham ha tratado de refutar, sobre todo con denuestos, a los filósofos que combatieron su principio de la utilidad, reduciéndolos a dos grupos: *a)* Los que defienden la moral del sentimiento, o el principio de la *simpatía y antipatía*, como criterio de aprobación o desaprobación de las acciones. De éstos se evade con breves palabras, ya que esa simpatía altruista casi siempre coincide con la utilidad. Sólo advierte que este principio es propicio al error por severidad, pues tiende a aplicar castigos inne-

[5] *Principios de moral y legislación* c.1 n.1-2; trad. de este capítulo en W. EBENSTEIN, *Los grandes pensadores políticos de Platón hasta hoy* (p.622-3): «La naturaleza ha colocado a la humanidad bajo el poder de dos maestros soberanos, el dolor y el placer. Ellos son los que señalan lo que hemos de hacer y también determinan lo que haremos. El criterio de lo bueno y lo malo depende de ellos... Nos gobiernan en todo cuanto hacemos, en todo cuanto pensamos: cada esfuerzo que hacemos para desligarnos de su sujeción servirá para demostrarlo y confirmarlo... *El principio de utilidad* reconoce esta sujeción, constituyéndola en fundamento de este sistema, cuyo objeto es construir la fábrica de la felicidad por medio de la razón y la ley. Por principio de utilidad se entiende aquel principio que aprueba o desaprueba cada acción, sea cual fuere, de acuerdo con la tendencia que parezca que aumenta o disminuye la felicidad de la mayor parte cuyo interés está en juego».

[6] Ibid., n.3-6 (p.623): «Por utilidad quiero decir que la propiedad de cada objeto tiende a producir un beneficio, una ventaja, un placer, un bien o felicidad (todo esto en el caso va a lo mismo), o evitar que se dé el engaño, el dolor, el mal o la infelicidad de aquella parte de que se trate; si esta parte es la comunidad en general, entonces será la felicidad de la comunidad; si es de un individuo particular, será la felicidad de dicho individuo. El interés de la comunidad es una de las expresiones más generales. La comunidad es un *organismo ficticio*, compuesta de personas individuales. ¿Cuál es entonces el interés de la comunidad? La suma de intereses de los diferentes miembros que la componen. Se dice que una cosa fomenta el interés de un individuo cuando tiende a añadir algo a la suma de sus placeres o disminuir la suma total de sus penalidades. Un acto puede adecuarse al principio de utilidad cuando la tendencia a aumentar la felicidad de la comunidad es mayor que la tendencia a disminuirla».

[7] Ibid., n.10 p.624.

[8] Ibid., n.11-13 (p.624): «¿Se comprobará la rectitud de este principio de una manera formal? ¿Es susceptible de una prueba directa? Parece que no: pues aquello que se usa para probar algo no puede probarse: una cadena de pruebas ha de tener un principio en algo. Dar esta prueba es tan imposible como innecesario. No hay o no ha habido una criatura humana, aunque fuera estúpida o perversa, que en diversas ocasiones de su vida no lo haya aplicado. Cuando un hombre intenta combatir el principio de utilidad, lo desconoce, precisamente por el propio principio mismo».

cesarios. *b)* Todos los demás los incluye como partidarios del que llama *principio del ascetismo*, que es el opuesto al principio de felicidad. «Aquel que rechace cualquier pequeña partícula de placer..., cualquiera que sea la fuente de donde derive, es, por tanto, partidario del principio del ascetismo» [9]. Se trata de todos cuantos enseñan la abstención o sacrificio de placeres inferiores por motivos superiores de acción, sean los méritos, recompensas, el bien honesto, etc. Bentham los clasifica en dos grupos: los filósofos moralistas y los defensores del ascetismo por motivos religiosos. Entre los primeros cuenta y anatematiza a todos los grandes moralistas de la antigüedad: Sócrates, Platón, estoicos, Aristóteles (excepto Epicuro), que prescribían dominar los placeres sensuales por el amor y motivo de la virtud, del honor, de la justicia y, en definitiva, del sumo bien. Bentham les tacha de hipocresía y combate tales conceptos morales como «puro error» y simple fraseología. Es ridículo, piensa, llamar a los placeres de los sentidos «innobles», porque se producen en el cuerpo. No hay parte ni órgano del cuerpo que sea innoble, pues todos ellos, con sus placeres, son dados por la naturaleza, la cual nos impone por ley buscar la dicha o el placer [10].

En cuanto a los defensores del principio «teológico» del ascetismo, la agresividad de Bentham es aún mayor. Para él son simples supersticiones las prácticas de mortificación por motivos religiosos. Tampoco se puede invocar la *voluntad de Dios* que prescribiera la renuncia a ciertos placeres, pues esa voluntad a nadie es revelada. Dios no nos gobierna por una legislación *externa*, o una suerte de *mandamientos divinos*, sino a través de los instintos de la naturaleza. Su benevolencia no puede manifestarse sino a través de «la invencible tendencia del hombre a procurarse su propia felicidad». Y no puede el espíritu extraviarse por «imaginarias distinciones» entre unos placeres y otros. En todo caso, «la dicha de la humanidad es riqueza demasiado preciosa para sacrificarla a un sistema, sea cual sea» de teorías dogmáticas [11].

En consecuencia, Bentham rechaza también toda moral de *obligación*. El término mismo envuelve la moral en densa oscuridad, que continuará «hasta que aparezca en medio de este caos la antorcha de la utilidad, con sus penas y placeres». En un examen atento, se verá que coinciden el deber y el interés. El deber sólo puede consistir en hacer aquello a que se tiene interés, ya que no se puede sacrificar el interés y la dicha de los hombres a un supuesto deber [12]. La doctrina de Bentham se encierra, pues, en un positi-

[9] Ibid., p.627.

[10] *Principios de moral y legislación* c.1 § 2; p.626-630; *Deontología o ciencia de la moral* I c.3. Trad. esp. (Valencia-México 1836) p.35-50.

[11] *Deontología* II, introd. p.10-11.

[12] Ibid., Introd. (p.9-10): «Es inútil, efectivamente, hablar de los deberes; la palabra misma presenta cierta cosa de desagradable y repulsivo; lo cierto es que esta palabra jamás será regla de conducta... En sana moral, jamás podría consistir el deber de un hombre en hacer aquello que tiene interés en no hacer, ni es practicable ni tampoco apetecible el sacrificio del interés al deber..., y si pudiese realizarse, en nada contribuiría a la dicha de la humanidad». Cf. II Introd. p.8.28; *Table of the Springs of Action*, en *Works* I p.206. «Quitad los placeres y los dolores, y no sólo la felicidad, sino también la justicia, el deber, la obligación y la virtud se convertirán en palabras hueras». Sin duda, este positivismo utilitarista inglés está en el polo opuesto de la moral del deber que Kant predicaba casi en la misma época.

vismo empirista semejante al de Comte, rechazando todo concepto filosófico que salga de los límites de la pura experiencia [13]. Este mismo positivismo le ha llevado, como a Comte, a negar la verdadera libertad, reduciendo el ámbito del querer humano al determinismo psicológico del mayor placer representado [14].

En el principio de utilidad de Bentham son distinguibles dos partes o aspectos: *a)* La aserción de que el querer humano no tiene otra regla más que el placer o utilidad del sujeto; es el principio *edonista*. *b)* La tesis de que este principio se aplica también a la comunidad y que, por lo tanto, es ley moral suprema el criterio de la máxima utilidad para el mayor número de miembros. La felicidad de cada individuo debe, pues, ponerse de acuerdo con la de los demás. A este principio conjunto llama Bentham el principio de *maximación* de los placeres, y minimización de las penas. El término ha sido creado por él y constituye su propio principio utilitarista [15]. Lo apoya en la tradición de los autores anteriores, invocando la autoridad sea de Hume, sea de Helvecio y Beccaria. Era, en efecto, común en los empiristas ingleses desde Locke y en otros racionalistas de la Ilustración admitir el placer como única regla moral. «El bien y el mal no son otra cosa que el placer y la pena», decía Locke. Sólo en un escrito de 1822 cambió Bentham su término de la «maximación» por la mejor fórmula que ya se encontraba en Hutcheson, Beccaria y otros: «La mayor felicidad para el mayor número posible de hombres» *(the greater Happiness of the greater Number)* [16].

El utilitarismo reúne, pues, en un solo principio los dos criterios morales de la utilidad individual y la utilidad social. El problema fundamental, e insoluble, del mismo será explicar cómo de un principio *egoísta* puede nacer el utilitarismo social. La solución propuesta por Bentham sería el acuerdo, racionalmente iluminado, entre ambas tendencias. La razón mostraría que, para alcanzar la felicidad individual, el método mejor es el de procurar la felicidad de otros, poniendo de acuerdo los propios intereses con los de los demás; se daría un cambio permanente de servicios en que todos tendrían que ganar y nadie que perder, pues el egoísmo personal está en unión íntima con la afección social [17]. Se obtendría esta

[13] *Deontología* II, Introd. p.10.

[14] Ibid., I c.18 (p.233): «La voluntad cede necesariamente a las solicitaciones de un bien mayor aparente». Cf. texto de nota 5.

[15] Ibid., I (p.15): «¿Qué es la virtud? Es lo que más contribuye a la dicha, lo que *maximiza* los placeres y *minimiza* las penas»; II p.21-22: «El principio de la utilidad, o más bien el principio de la *maximación* de la dicha tiene sobre los demás la ventaja de que, cuantas veces llegan a concordar opiniones divergentes, se verifica esto en el terreno de la utilidad... Frecuentemente hemos recordado el principio general. La moral es el arte de *maximizar* la felicidad. Sus leyes nos prescriben la conducta cuyo resultado debe ser dejar a la existencia humana la mayor cantidad de felicidad». Bentham ha acuñado igualmente los términos *internacional* y *codificar*, en lo jurídico.

[16] El discípulo y editor J. BOWRING analiza, en *Apéndice* de la *Deontología* (I p.240-88), los orígenes del principio utilitarista, que hace remontar hasta Horacio, y cita otros autores ingleses que emplearon la fórmula de «la mayor felicidad para el mayor número», como HARTLEY, en la obra sobre *El hombre* (1749), y PRIESTLEY, en su *Ensayo sobre el gobierno* (1768). Sobre HUTCHESON, véase G. FRAILE, *Historia de la filosofía* III c.21 p.813s.

[17] Ibid., I (p.15): «El que se procura un placer o se evita una pena, contribuye a su felicidad de manera directa; el que procura un placer o evita una pena a otro, contribuye indi-

solución ingenua mediante el complicado *cálculo* de los placeres y penas con sus consecuencias, que constituye todo el objeto de su ciencia moral.

La deontología.—Bentham ha llamado así a su doctrina moral, explicada en la obra que escribió con este nombre. El término lo toma de la acepción derivada del griego *to deon:* «lo conveniente», no de la acepción primera del verbo *dei* = se debe. No es, pues, su moral una ciencia de los deberes, sino «el arte de lo que es *conveniente hacer*», o «la ciencia de lo que es bien o conveniente». La base de toda esta ciencia es el principio de utilidad, entendido en su expresión completa de que toda acción es buena o mala, merece aprobación o desaprobación en cuanto tiende a aumentar o disminuir «la suma de la felicidad pública». Pero esta regla de conducta vale para la moral, la religión y la política, las cuales asumen el mismo oficio de contribuir a la mayor felicidad pública. La deontología, o moral privada, es «la ciencia de la felicidad fundada en motivos extralegislativos, mientras que la jurisprudencia es la ciencia por la cual la ley es aplicada a la producción de la felicidad» [18].

Pero esta felicidad no se puede distinguir del «placer», que es el único fin y motivo determinante de la acción humana. Bentham repite hasta la saciedad en forma de axiomas las reglas de la identificación del placer con el bien, y del dolor o pena con el mal, en cada una de sus distintas formas y combinaciones, de cuyo balance resulte en cada acción un mayor placer y bien, o una mayor pena y mal [19]. De este modo toda la moral de Bentham se reduce a una serie de reglas de *cálculo* matemático, para establecer si la suma de placeres y penas en cada acción da un balance positivo, y entonces será buena y virtuosa, o, al contrario, produce mayor pena y es acto vicioso. «El deontologista es un *aritmético*, cuyos guarismos son las penas y placeres. El también suma, resta, multiplica y divide, y ésta es toda su ciencia» [20].

De ahí los análisis prolijos y repetidos de Bentham para determinar el *valor* o *medida* de cada uno de los placeres (y de las penas), que depende de su intensidad, duración, certeza y proximidad; o, si es considerado respecto a los modos de obtenerlo, de su fecundidad (tendencia a producir otros placeres) y de su pureza (ausencia de consecuencias dolorosas); asimismo, su intento de *clasificación* de las diversas *especies* de placeres y penas, desde los que nacen de los sentidos hasta los intelectuales y del espíritu; por fin, la enu-

rectamente a su propia dicha. La ley primera de nuestra naturaleza es desear nuestra propia dicha. Las voces reunidas de la prudencia y de la benevolencia efectiva se hacen oír y nos dicen: Procurad la dicha de otros; buscad vuestra propia felicidad en la ajena».

[18] *Deontología y ciencia de la moral*, I c.2 p.19. 21-25.

[19] Ibid., I c.4 p.51ss; II p.14-16: «Puédese definir la felicidad como la posesión de los placeres con exención de penas, o la posesión de mayor suma de placeres que de penas. El bien y el mal divididos en sus elementos se componen de placeres y penas... La posesión de un placer o la ausencia de una pena que se temía, es un bien. La presencia de una pena o la ausencia de un placer prometido es un mal... El valor de un placer depende de su intensidad, duración y extensión . La extensión de un placer depende del número de individuos que lo gozan...»

[20] Ibid., II p.14.

meración de las diversas *sensibilidades* de los individuos para el placer y el dolor.

Otro elemento de que se sirve Bentham para construir su moral es el concepto de *sanciones*. Son las consecuencias de placeres y penas en cuanto son previstas y obran como *motivos* o estimulantes de la acción útil y buena, o retraen de la acción penada y mala. Se dividen en punitivas, por las penas o exención de placeres, y remunerativas, por el placer o exención de la pena. Equivalen, pues, a los castigos y recompensas como fuentes de penas y placeres. Las clasifica en sanciones *físicas*, o del individuo, en cuanto a las penas y placeres que afectan al cuerpo; sanciones *políticas*, o que se derivan de la acción administrativa o judiciaria de los gobernantes; sanciones *morales o populares*, condensadas en la opinión pública, y que tienen una gran eficacia, máxime en la sociedad democrática; por fin, las sanciones *religiosas*, derivadas de las creencias de fe (la «superstición» del infierno).

Bentham pretende también erigir su ética sobre *las virtudes*. Pero las ideas de *virtud* y *vicio* dicen referencia esencial a los placeres y penas. Su moral de virtudes es una simple aplicación del principio utilitario. Virtud y vicio nada significan, serían «entidades ficticias», si no es por su influencia en la creación de placer y de pena. Virtud es un modo de conducta que ha producido «un excedente de placer», y vicio la actuación que ha producido «un excedente de pena»; fuera de «tales excedentes de penas y placeres, no hay en las palabras de virtud o vicio sino vacío y locura» [21].

De este modo, la virtud para Bentham se convierte en el instrumento de *cálculo* de los placeres y penas, para averiguar la *masa* de mayor placer, presente o futuro, que pueda obtenerse. «La virtud es un ecónomo prudente, que cuenta sus ganancias y acumula los intereses»; mientras que «el vicioso es un pródigo que gasta sin cálculo su renta de dicha», puesto que malgasta en placeres inmediatos los tesoros de felicidad futura [22]. Así puede adscribir a su concepto hedonista de la virtud las propiedades clásicas de la misma, de esfuerzo, abnegación, dominio de sí y *sacrificio* de muchas satisfacciones inmediatas a cuenta de mayores provechos. Porque la naturaleza tiende sin artificio a los placeres inmediatos. Es la virtud la que ha de racionalizar el uso de los mismos, sabiendo dosificarlos prudentemente y sacrificar una satisfacción menor presente por una mayor futura [23]. Este *virtuosismo positivista* se adecua

[21] Ibid., II p.17; I c.10 p.122-123: «Si el efecto de la virtud fuese impedir o destruir más placer del que produce o producir más mal del que impide, los nombres de perversidad y locura serían los únicos que le conviniesen. La virtud es la preferencia dada a un bien mayor, comparado con otro menor .. En la parte personal del dominio de la conducta, es la virtud el sacrificio de una inclinación presente a una recompensa personal distante. En la parte social, es el sacrificio que un hombre hace de su propio placer a fin de obtener, sirviendo al interés ajeno, mayor suma de placer para sí mismo».

[22] Ibid., II p.22.

[23] Ibid., I c.11 (p.135): «La naturaleza sencilla y sin artificio conduce al hombre a buscar el placer inmediato, a evitar la pena inmediata. La razón puede impedir el sacrificio de un placer mayor distante, o la influencia de una pena mayor lejana en cambio de la pena y placer presentes, es decir, impedir un error de cálculo en la suma de la dicha. *En esto, pues, consiste toda la virtud*, la cual no es otra cosa que el sacrificio de una satisfacción menor actual, que

exactamente al *equilibrio* de placeres del epicureísmo, que el sabio o virtuoso debía encontrar.

Toda la vida moral se reduce, para Bentham, al ejercicio de dos virtudes: *la prudencia* y *la benevolencia*. La prudencia reside en el entendimiento, y su función consiste en racionalizar los placeres propios, calcular y establecer el balance de placeres y penas para obtener un «excedente» de placer. Tiene dos ramas: la prudencia *personal*, que dirige los actos más personales, para «la elección de las acciones y pensamientos por el interés de la maximación de su felicidad»; y la prudencia extrapersonal, que va unida a la benevolencia y dirige las acciones en relación con los demás, sobre todo en el gobernante o legislador. *La benevolencia* reside en la voluntad y dirige las afecciones sociales, con sus «dos ramas» de benevolencia afectiva y efectiva o beneficencia. La distinción de las dos virtudes es cualitativa; pero la interpretación más fundada es que Bentham reduce la segunda a la primera, estableciendo la primacía de la prudencia personal. Es el problema siempre insoluble de la unión del egoísmo y la tendencia social; porque Bentham sostiene la raíz y origen de toda afección benévola en el amor de sí mismo [24]. El acuerdo se establece en la concordancia de intereses, que hace del servicio a los demás fuente de felicidad propia. Y esta concordia se irá realizando mediante la educación.

Todo el grueso de la deontología de Bentham, aparte de los principios generales del utilitarismo, se reduce al análisis de las dos virtudes; en la primera parte, de modo más teórico, y en la segunda, con minuciosas aplicaciones y ejemplos. Punto importante es el examen a que somete la clasificación de las virtudes dada por Hume, mostrando cómo todas esas disposiciones virtuosas se reducen a las dos virtudes establecidas. La misma *justicia* no tiene autonomía y se incluye en la benevolencia efectiva, reducida al justo cambio de servicios y «asegurando al hombre contra la contrariedad que le privaría de objetos a los cuales tiene derecho reconocido por la sociedad».

Doctrina social y política.—Bentham fue preferentemente un reformador social, y la gran preocupación de su vida constituía la reforma de la legislación en un sentido más humano, la codificación de las leyes, la mejora del régimen penitenciario y el desarrollo de la constitución en sentido democrático por la introducción del sufragio universal. Gran parte de sus escritos versan sobre las leyes; y numerosas reformas de método y procedimiento judicial, así como cambios importantes en las leyes inglesas, fueron resultado de sus inquietudes y las de sus discípulos.

Al combatir por estas reformas siempre apela Bentham al prin-

se ofrece bajo forma de tentación, a una satisfacción mayor, pero más lejana, que de hecho constituye una recompensa».

[24] Ibid., I c.11 (p.142): «¿A qué viene esta repugnancia en admitir como motivo lo que es y debe ser el más fuerte de todos los motivos, el amor del hombre a sí mismo? ¿A qué fin condenar el sentimiento personal?» En II (p.30): «El amor de sí mismo sirve de base a la benevolencia universal, y esto prueba la unión íntima que existe entre el interés del individuo y el del género humano».

cipio de utilidad como punto de partida. Este principio constituye para él supremo criterio, no sólo de la vida privada, sino también de la esfera social. De continuo propone sus aplicaciones como reglas también del legislador en todos sus actos de gobierno. Las exigencias de la utilidad, de la maximación del placer con la minimación de la pena, le dan la medida para apreciar las fuentes internas de las acciones y establecer la armonía entre los intereses del individuo y los de la comunidad. Se trata de un utilitarismo eminentemente social.

Ya en la primera obra, *Fragmento sobre el gobierno*, se sirve del principio de utilidad para establecer la crítica del contrato social y de los derechos naturales del hombre afirmados por la Revolución francesa. Es en virtud del *interés social* por lo que el contrato debe ser observado y el individuo cumplir sus promesas. Si no las cumple, debe ser castigado, porque el sufrimiento que le causa la pena es nada frente al bien que procuran a la sociedad las promesas cumplidas. Su descripción de la sociedad política es pragmática y en términos de «hábito de obediencia», no de contrato social, derechos naturales y demás «ficciones», pues «la época de la *ficción* había acabado». La teoría del derecho natural y del contrato primitivo es así reemplazado por el principio de utilidad. Mas toda la actividad política debe dirigirse por el principio de «utilidad social». Es el principio que justifica «la coacción» sin la cual la ley, en sentido jurídico, no existiría. Tal coerción no encuentra límite en los «derechos naturales» del individuo, los cuales no existen. La libertad es la condición de hecho del individuo no coaccionado, no su derecho. Y tal coacción legal encuentra su límite en su propia razón de ser, pues si es un mal para el individuo, debe ser reducida al mínimo necesario para que se haga efectiva la utilidad de muchos. El criterio de utilidad establece, pues, los límites entre la libertad y la ley. Para Bentham, la autoridad y el gobierno son un mal que debe ser reducido al mínimo grado, que los haga efectivamente útiles.

El mismo criterio de minimizar las penas aplicó Bentham a sus reformas prácticas del régimen penitenciario. En esta materia penal fue benemérito, pues gracias a sus esfuerzos fueron abolidos los modos de castigos crueles que se usaban en su época.

Mencionemos por fin que Bentham se muestra *escéptico*, a lo sumo deísta y contrario a toda religión positiva, en sus escritos. Sus opúsculos religiosos combaten la religión como un obstáculo para el progreso intelectual y perjudicial a la sociedad; y al clero anglicano, como un ejército de «fabricadores de prodigios», en alianza con «siniestros intereses de la tierra», que depravan la inteligencia rodeándose de misterios y supersticiones. Su agnosticismo y actitud antirreligiosa impidieron al principio que sus ideas progresasen en Inglaterra.

La influencia de Bentham fue importante en el campo de la filosofía del derecho, desarrollada por el utilitarista John Austin (1790-1859). Este jurista obtuvo la cátedra de *jurisprudence* en la

reciente Universidad de Londres (1826). Publicó la obra *The Provincen of Jurisprudence determined* (Londres 1832), la cual no tuvo éxito, por lo que abandonó la enseñanza, aceptando puestos de gobierno. La continuación de la misma, *Lectures on Jurisprudence or the Philosophy of Positive Law*, tuvo publicación póstuma (Londres 1863). Austin representa una tentativa de construir la filosofía del derecho sobre el principio de la maximación de la felicidad. Pero, bajo la influencia del utilitarismo teológico de W. *Paley* (1743-1805), dio a la felicidad una interpretación religiosa de tipo deísta. El fundamento de la ley moral es, según Austin, la voluntad de Dios; su cumplimiento comporta necesariamente un placer, y la acción contraria produce dolor e infelicidad. La jurisprudencia debe investigar las normas positivas emanadas de la autoridad política, cuyos conceptos fundamentales son el derecho, la obligación y la sanción. En la jurisprudencia debe distinguirse una parte general (que anticipa la moderna teoría general del derecho), y la particular, que debe recoger en un sistema el ordenamiento general de las leyes positivas. Su doctrina inicia así la corriente del «positivismo jurídico».

JAMES MILL (1773-1836) es el discípulo más importante de Bentham y constituye el puente de transición entre éste y el mayor representante del utilitarismo, su hijo J. Stuart Mill. Nació en un pueblo de Escocia, de padre zapatero, aunque su madre era de clase más elevada. En la Universidad de Edimburgo se inició en el estudio de la psicología. Pasó después a estudiar teología, aunque parece haber renunciado pronto a la carrera eclesiástica, porque sus ideas religiosas tomaron un sesgo muy radical, y que, según refiere su hijo, perdió toda creencia religiosa. Falto de recursos, pasó, a los treinta años, a probar fortuna a Londres, acompañando a lord J. Stuart, dedicándose a la actividad literaria. La publicación de su primera obra, *History of India* (Londres 1817), le abrió las puertas de la Compañía de Indias, donde trabajó el resto de su vida y llegó a ser un alto funcionario gracias a sus dotes de economista. Conoció en 1808 a Bentham y se hizo su amigo íntimo y divulgador de su doctrina. En sus artículos para la *Enciclopedia Británica* (especialmente en la voz *Gobierno* [1820]) tuvo ocasión de exponer sus opiniones radicales y reformistas de la sociedad, centradas en un programa de lucha para la emancipación de las clases populares y su promoción social a través de la instrucción de las masas y del sufragio universal, lo que motivó una ruidosa polémica. Su obra filosófica fundamental es *Analysis of the Phenomena of Human Mind* (Londres 1829-1869). También publicó *Elements of Political Economy* (1826) [25].

Mill, en su *Análisis*, tiene por incontrovertible el principio de utilidad y quiere darle una base más científica y extraer sus consecuencias. La teoría de Bentham era defectuosa porque, para éste

[25] Cf. G. S. BOWER, *Hartley und James Mill* (Londres 1881); A. BRAIN, *James Mill* (?1887); L. STEPHEN, *The English utilitarians* (1900); A. RESSLER, *Die beiden Mill* (Colonia 1929).

prudencia y benevolencia, lo mismo que honestidad y justicia, aunque fundadas en el placer y el dolor, son producto de un cálculo, el cual ya no es una percepción inmediata, como el placer y el dolor. Para superar esta dificultad, trató de apoyar el utilitarismo sobre la psicología, de modo que sustituyera al cálculo la inmediatez empírica de la asociación. Su novedad radica en el planteamiento positivista. Mill quiere fundar una ciencia de los fenómenos del espíritu de modo análogo al que emplea la ciencia con los fenómenos de la naturaleza, esto es, con un análisis completo que reduzca los hechos mentales a sus últimos elementos primitivos. Para ello reasume los resultados de la psicología asociacionista, que el empirismo había elaborado desde Bacon hasta Hume y había encontrado su expresión más completa en Hartley [26].

Los últimos componentes del espíritu son las sensaciones de las cuales son copia las ideas. Como para Hume, el espíritu es para Mill una corriente de sensaciones, y las ideas nacen o existen en el mismo orden que las sensaciones, de las cuales son copia. Pero, mientras en la sensación somos pasivos, las ideas tienen la propiedad de asociarse y de crear así nuevos hechos de conciencia. Con estos elementos simples de ideas y sensaciones, como suerte de «átomos psíquicos», y con la «ley general de la asociación de ideas» [27], Mill pretende reconstruir todos los aspectos de nuestra vida consciente. Todas las formas de asociaciones se pueden reducir a una: *la asociación por contigüidad*, en el tiempo y en el espacio. Las sensaciones sincrónicas producen ideas sincrónicas, y cuando las sensaciones han sido sucesivas, las ideas surgen sucesivamente. Cuando dos cosas han sido percibidas unidas (simultáneamente en el espacio o sucesivamente en el tiempo), no podemos pensar una de ellas sin pensar en la otra. La fuerza de la unión depende sobre todo de la viveza de los sentimientos asociados y de la frecuencia de la asociación. Con esta ley simplista, Mill explica las funciones de la *imaginación*, que es el caso más simple de asociación de ideas; de la *memoria*, que, con su carácter distintivo del *reconocimiento*, coloca la serie asociada en un momento determinado del pasado, y, por fin, de la *razón*. La actividad primera es la *clasificación*, que es para Mill la fuente de la idea general. Esta se forma en cuanto que a la percepción de un «hombre» asociado a otros muchos se adquiere la facultad de suscitar su idea y la de un número indefinido de ideas iguales. Todo se reduce a un nombre común asociado a un agregado indistinto de individuos semejantes. Con este *nominalismo* queda explicada la idea general, sin que sea necesario el mecanismo de la abstracción, que Mill reduce a una asociación secundaria. Las ideas generales vienen a asociarse en los juicios. La certeza de éstos, o la creencia en su verdad, se explica por la firmeza del lazo, contraída por la repetición, que asocia el predicado con el sujeto. Pero Mill no logra establecer

[26] Cf. G. FRAILE, *Historia de la filosofía* III (Madrid 1966) c.24 p.867s.

[27] *Analysis of the Phenomena of Human Mind* (Londres 1869) I p.78. Hume admitía también la asociación por semejanza y por *causalidad*, que J. Mill las reduce a la contigüidad.

diferencia entre asociaciones verdaderas y falsas, las que se adaptan o no a las conexiones de las cosas.

Mill pasa después a explicar por la ley de la asociación *la vida moral* según el utilitarismo de Bentham. Las ideas en sí mismas son hechos intelectuales; pero, consideradas como excitantes a la acción, forman los *hechos afectivos*. Los hechos primitivos de este orden son el *placer y el dolor*, fuentes de los demás sentimientos. Un fin no es más que un placer deseado y constituye el motivo de la acción; motivo que excluye la libertad del querer. La idea del placer excitará la de la acción que lo causa; y cuando existe la idea, la acción debe seguir. La asociación explica también el paso de la conducta egoísta a la altruista. Nuestro placer individual está estrechamente unido al de los otros (padres, hijos, amigos) y esta asociación constante acaba por hacer desear el placer de los demás como el propio, incluso hasta conducir al sacrificio. El desarrollo de la vida moral sería así debido al nacimiento de nuevos fines en virtud de la asociación, fines que sobrepondrían a los egoístas, asumiendo un carácter atrayente que primitivamente no tenían. La moral debe convertirse, según Mill, en una ciencia positiva como la ciencia natural.

Con esta sistematización simplista de la psicología y la moral, edificadas sobre el principio asociacionista, creía Mill que se abría una perspectiva ilimitada para actuar sobre el espíritu humano y determinar su dirección; pues, por la legislación, la educación y, en general, por la organización de relaciones exteriores, se determina las asociaciones de ideas que lleguen a dominar al hombre. La psicología de la asociación permitirá así decidir qué ideas y asociaciones de ellas dominarán el porvenir y ofrecer una base tanto a la crítica de prejuicios sociales como a la innovación reformadora de ideas e instituciones para el progreso humano.

Importante también para la transición al utilitarismo de Stuart Mill fue GUILLERMO WHEWELL (1795-1866), filósofo de la ciencia y de la moral. Estudió en la Universidad de Cambridge, donde enseñó ciencias naturales (sobre las que publicó varios escritos) y fue después profesor de filosofía moral. Sus obras más conocidas son una *History of the Inductive Sciencies* (3 vols., Londres 1837) y *Philosophy of the Inductive Sciences* (2 vols., Londres 1840), que suministraron material para la *Logica* de Stuart Mill, el cual apela continuamente a este filósofo. Publicó también otros voluminosos tratados sobre filosofía moral, educación y economía política [28]. Aunque imbuido en la filosofía de Kant, que dio a conocer en Inglaterra, Whewell se mantiene en el terreno de la escuela inglesa y su principio de que todo conocimiento se desarrolla sobre la base de la experiencia. Las ciencias del espíritu y de la naturaleza son para él igualmente ciencias inductivas. Pero la inducción no sig-

[28] Cf. J. TODHUNTER, *William Whewell*, 2 vols. (Londres 1876); S. DOUGLAS, *Life and Selections from the Correspondence of N. Whewell* (1879); R. BLANCHÉ, *Le rationalisme de Whewell* (Paris 1935); G. C. SEWARD, *Die theoretische Philosophie W. Whewells und der kantische Einfluss* (Tubinga 1938).

prudencia y benevolencia, lo mismo que honestidad y justicia, aunque fundadas en el placer y el dolor, son producto de un cálculo, el cual ya no es una percepción inmediata, como el placer y el dolor. Para superar esta dificultad, trató de apoyar el utilitarismo sobre la psicología, de modo que sustituyera al cálculo la inmediatez empírica de la asociación. Su novedad radica en el planteamiento positivista. Mill quiere fundar una ciencia de los fenómenos del espíritu de modo análogo al que emplea la ciencia con los fenómenos de la naturaleza, esto es, con un análisis completo que reduzca los hechos mentales a sus últimos elementos primitivos. Para ello reasume los resultados de la psicología asociacionista, que el empirismo había elaborado desde Bacon hasta Hume y había encontrado su expresión más completa en Hartley [26].

Los últimos componentes del espíritu son las sensaciones de las cuales son copia las ideas. Como para Hume, el espíritu es para Mill una corriente de sensaciones, y las ideas nacen o existen en el mismo orden que las sensaciones, de las cuales son copia. Pero, mientras en la sensación somos pasivos, las ideas tienen la propiedad de asociarse y de crear así nuevos hechos de conciencia. Con estos elementos simples de ideas y sensaciones, como suerte de «átomos psíquicos», y con la «ley general de la asociación de ideas» [27], Mill pretende reconstruir todos los aspectos de nuestra vida consciente. Todas las formas de asociaciones se pueden reducir a una: *la asociación por contigüidad*, en el tiempo y en el espacio. Las sensaciones sincrónicas producen ideas sincrónicas, y cuando las sensaciones han sido sucesivas, las ideas surgen sucesivamente. Cuando dos cosas han sido percibidas unidas (simultáneamente en el espacio o sucesivamente en el tiempo), no podemos pensar una de ellas sin pensar en la otra. La fuerza de la unión depende sobre todo de la viveza de los sentimientos asociados y de la frecuencia de la asociación. Con esta ley simplista, Mill explica las funciones de la *imaginación*, que es el caso más simple de asociación de ideas; de la *memoria*, que, con su carácter distintivo del *reconocimiento*, coloca la serie asociada en un momento determinado del pasado, y, por fin, de la *razón*. La actividad primera es la *clasificación*, que es para Mill la fuente de la idea general. Esta se forma en cuanto que a la percepción de un «hombre» asociado a otros muchos se adquiere la facultad de suscitar su idea y la de un número indefinido de ideas iguales. Todo se reduce a un nombre común asociado a un agregado indistinto de individuos semejantes. Con este *nominalismo* queda explicada la idea general, sin que sea necesario el mecanismo de la abstracción, que Mill reduce a una asociación secundaria. Las ideas generales vienen a asociarse en los juicios. La certeza de éstos, o la creencia en su verdad, se explica por la firmeza del lazo, contraída por la repetición, que asocia el predicado con el sujeto. Pero Mill no logra establecer

[26] Cf. G. FRAILE, *Historia de la filosofía* III (Madrid 1966) c.24 p.867s.

[27] *Analysis of the Phenomena of Human Mind* (Londres 1869) I p.78. Hume admitía también la asociación por semejanza y por *causalidad*, que J. Mill las reduce a la contigüidad.

diferencia entre asociaciones verdaderas y falsas, las que se adaptan o no a las conexiones de las cosas.

Mill pasa después a explicar por la ley de la asociación *la vida moral* según el utilitarismo de Bentham. Las ideas en sí mismas son hechos intelectuales; pero, consideradas como excitantes a la acción, forman los *hechos afectivos*. Los hechos primitivos de este orden son el *placer y el dolor*, fuentes de los demás sentimientos. Un fin no es más que un placer deseado y constituye el motivo de la acción; motivo que excluye la libertad del querer. La idea del placer excitará la de la acción que lo causa; y cuando existe la idea, la acción debe seguir. La asociación explica también el paso de la conducta egoista a la altruista. Nuestro placer individual está estrechamente unido al de los otros (padres, hijos, amigos) y esta asociación constante acaba por hacer desear el placer de los demás como el propio, incluso hasta conducir al sacrificio. El desarrollo de la vida moral sería así debido al nacimiento de nuevos fines en virtud de la asociación, fines que sobrepondrían a los egoístas, asumiendo un carácter atrayente que primitivamente no tenían. La moral debe convertirse, según Mill, en una ciencia positiva como la ciencia natural.

Con esta sistematización simplista de la psicología y la moral, edificadas sobre el principio asociacionista, creía Mill que se abría una perspectiva ilimitada para actuar sobre el espíritu humano y determinar su dirección; pues, por la legislación, la educación y, en general, por la organización de relaciones exteriores, se determina las asociaciones de ideas que lleguen a dominar al hombre. La psicología de la asociación permitirá así decidir qué ideas y asociaciones de ellas dominarán el porvenir y ofrecer una base tanto a la crítica de prejuicios sociales como a la innovación reformadora de ideas e instituciones para el progreso humano.

Importante también para la transición al utilitarismo de Stuart Mill fue GUILLERMO WHEWELL (1795-1866), filósofo de la ciencia y de la moral. Estudió en la Universidad de Cambridge, donde enseñó ciencias naturales (sobre las que publicó varios escritos) y fue después profesor de filosofía moral. Sus obras más conocidas son una *History of the Inductive Sciencies* (3 vols., Londres 1837) y *Philosophy of the Inductive Sciences* (2 vols., Londres 1840), que suministraron material para la *Logica* de Stuart Mill, el cual apela continuamente a este filósofo. Publicó también otros voluminosos tratados sobre filosofía moral, educación y economía política [28]. Aunque imbuido en la filosofía de Kant, que dio a conocer en Inglaterra, Whewell se mantiene en el terreno de la escuela inglesa y su principio de que todo conocimiento se desarrolla sobre la base de la experiencia. Las ciencias del espíritu y de la naturaleza son para él igualmente ciencias inductivas. Pero la inducción no sig-

[28] Cf. J. TODHUNTER, *William Whewell*, 2 vols. (Londres 1876); S. DOUGLAS, *Life and Selections from the Correspondence of N. Whewell* (1879); R. BLANCHÉ, *Le rationalisme de Whewell* (París 1935); G. C. SEWARD, *Die theoretische Philosophie W. Whewells und der kantische Einfluss* (Tubinga 1938).

nifica simple acumulación de hechos, sino agrupación de éstos en torno a una idea directiva, su reducción a una ley general. Los hechos deben ser enlazados por un acto psíquico cuya posibilidad debe encontrarse en la estructura del espíritu, como lo prueba por la historia de los grandes descubrimientos. Existen, pues, en la actividad del espíritu, unos conceptos fundamentales que dirigen e informan la experiencia, como las formas *a priori* de Kant. Whewell enumera las formas de espacio y tiempo, de causa, de fin y de deber. Su mayor interés estriba en haber realizado los trabajos preparatorios para una teoría de la inducción.

JOHN STUART MILL (1806-1873).* Vida y obras.—Es el principal representante del utilitarismo y uno de los grandes filósofos ingleses del XIX. Nació en Londres, hijo mayor del filósofo James Mill, quien le añadió el apellido Stuart en atención a su bienhechor lord Stuart. No asistió a escuelas. Su único preceptor fue su padre, que le sometió a una disciplina severa y constante, forzando el desarrollo de su inteligencia extraordinariamente precoz. Causan estupor los detalles que da en su *Autobiografía* sobre su instrucción infantil: A los tres años aprendía las letras y palabras griegas junto con la gramática inglesa. Luego vino el aprendizaje de la aritmética. A los ocho años comenzó el estudio del latín y se entregó por su cuenta a la lectura de numerosas obras de historia universal. En pocos años hubo de recorrer el estudio de gran parte de la literatura griega y latina. Sentado a la misma mesa de trabajo de su padre o en largos paseos con él, éste le exigía el resumen de sus lecturas diarias y le obligaba a redactar composiciones latinas o versificaciones inglesas. A los catorce años había concluido los estudios clásicos, devorando también tratados de química, y se iniciaba en la filosofía. Comenzó el estudio de la lógica con la lectura del *Organon*, de Aristóteles, algunos tratados de lógica escolástica y de los *Diálogos*, de Platón, de cuyo método y argumentación debía dar cuenta. Su padre le hizo aprender el tratado de *Economía*, de Ricardo, amigo suyo, al que siguió la lectura de Adam Smith.

* **Bibliografía**: A. BAIN, *J. Stuart Mill. A Criticism* (Londres 1882); CH. DOUGLAS, *J. Stuart Mill* (Edimburgo 1895); L. STEPHEN, *The English Utilitarians* III (Londres 1900); G. KENNEDY, *The Psychological Empirism of J. Stuart Mill* (Amsterdam 1928); G. TAROZZI, *J. Stuart Mill*, 2 vols. (Milán 1929-1930); M. A. HAMILTON, *J. Stuart Mill* (Londres 1933); R. P. ANSCHUTZ, *J. Stuart Mill* (Londres 1953); B. RUSSEL, *J. Stuart Mill. Lecture on a Master Mind* (Londres 1956); T. WOODS, *Poetry and Philosophy: a Study in the Thougt of J. Stuart Mill* (Londres 1957); A. ANTONIBON, *J. Stuart Mill filosofo ed economista inglese* (Roma 1963); E. NEFF, *Carlyle and Mill* (Nueva York 1964); W. STERBING, *Analysis of the Logic of Stuart Mill* (Londres 1867); G. A. TOUREY, *J. Stuart Mill's Theory of Inductive Logic* (Cincinati 1909); G. GINLETTI, *La dottrina dell'induzione nel sistema de J. Stuart Mill* (Verona 1958); J. RAY, *La méthode de l'économie politique d'après J. Stuart Mill* (Paris 1914); F. HIPPLER, *Staat und Gesellschaft bei Mill, Marx, Lagarde* (Berlin 1934); N. GRUDE-OETTLI, *J. Stuart Mill zwischen Liberalismus und Sozialismus* (Zurich 1936); G. ZUCCANTE, *La morale utilitaristica dello Stuart Mill* (Milán 1922); E. M. KANTZER, *La religion de J. Stuart Mill* (Caen 1914). R. CARR, *The religious Thought of J. Stuart Mill: a Study in Reluctant Scepticism* (Londres 1962); W. G. WARD, *Essays on the Philosophy of Theism* (Londres 1884, crítica de las posiciones de Mill); F. ARATA, *La logica di J. Stuart Mill e la problematica etico-sociale* (Milán 1964); J. HAMBURGER, *Intelectual im Politics. J. Stuart Mill and the Philosophic Radicals* (Nueva York 1965); S. SAENGER, *J. Stuart Mill, sein Leben und Lebenswerk* (Stuttgart 1901). Trad. esp. de J. GAOS (Madrid 1930).

Lógica y economía, observa, son dos bases serias para toda formación filosófica.

Pero hubo una laguna importante en su formación. «Me formé desde un principio sin ninguna creencia religiosa». El es uno de los escasos ejemplos en su país, «no del hombre que abjuró de la creencia religiosa, sino del que nunca la ha tenido; me formé negativamente respecto a ella; consideraba la religión moderna, lo mismo que las antiguas, como algo que no me concernía». Su padre, que había perdido pronto no sólo la fe cristiana, sino todo fundamento de religión natural, le inculcó de continuo «su aversión a la religión», no ya como a «un engaño intelectual, sino como a un gran mal moral. La consideraba como el mayor enemigo de la moralidad... Le oí decir cien veces» que, si todos los pueblos han presentado a sus dioses como perversos, «la concepción más perfecta de la perversión y el plus ultra de la perversidad» estaba presentada en el credo cristiano de adoración a un Dios omnipotente autor del infierno. Identificado en todo con estas ideas de su padre, en un aspecto disentía de él, y era en que no había que reservar estas convicciones ante la opinión general, sino que los sabios debían manifestar en público este disentimiento de los prejuicios religiosos para desengañar a otros [29]. Al final, no obstante, y por influencia de la mujer idealizada, volverá a cierto sentimiento bastardeado de culto a la humanidad y de cooperación en la obra del demiurgo ordenador del mundo.

Ya desde su primera adolescencia conoció Stuart Mill a los amigos de su padre, Ricardo, Hume y Bentham. Así tuvo ocasión, aún de catorce años, de pasar un año en el sur de Francia en casa del hermano de Bentham. Allí amplió sus conocimientos de la literatura francesa y asistió a diversos cursos en Montpellier. De regreso a su país continuó su autoeducación bajo la férula del padre con intensos estudios en derecho y filosofía. Leyó a Condillac, Locke, Helvecio, Hume, tratados de lógica y obras de economía, y colaboró con el padre en la preparación de su *Analysis*. El impacto mayor lo recibió de los escritos de Bentham. Cuando acabó de leer su *Tratado de la legislación*, quedó entusiasmado y convertido al benthamismo. El principio de utilidad informó y dio unidad a todos sus conocimientos. Ya tenía una doctrina y filosofía, y hasta una religión [30]. Se sintió «un reformador del mundo». Comenzó en seguida su labor de escritor, publicando artículos en la «Westminster Review» y periódicos en defensa de las doctrinas de Bentham. Y hasta formó con otros jóvenes intelectuales la «Sociedad Utilitaria», en que se debatían todos los problemas y se difundían

[29] *Autobiografía* c.2; trad. de *Juan Uña* (Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1945) p.30-37.

[30] *Autobiografía* c.3 (p.45): «Cuando acabé el último volumen del *Traité*, era un ser distinto. El principio de utilidad, como Bentham lo comprendía y aplicaba, ocupó justamente su lugar, como la clave que sostiene juntas las partes componentes, separadas y fragmentarias de mis conocimientos y ciencias. Dio unidad a mi concepción de las cosas. Ya tuve opiniones, un credo, una doctrina, una filosofía y, en el mejor sentido de la palabra, una religión cuya difusión puede constituir la principal finalidad externa de mi vida. Ante mí se ofrece una concepción magna de los cambios que mediante aquella doctrina pueden efectuarse en la condición de la humanidad».

las ideas utilitarias y de reforma social. Hubo también de preparar para la imprenta, por encargo de Bentham, la obra jurídica más voluminosa de éste, el *Tratado de las pruebas judiciarias* y *Libro de errores*. A la vez, y ya a los diecisiete años, su padre lo colocó en la Compañía de Indias, que fue su ocupación profesional hasta la disolución de dicha *Indian House* (1856), alcanzando en ella los más altos puestos.

A los veinte años narra el mismo Stuart Mill [31] la grave crisis intelectual y depresión nerviosa que padeció, por efecto de su excesivo trabajo. Pudo salir de ella sólo admitiendo que la felicidad no se obtiene haciendo de ella el objetivo de la vida, sino entregándose a otra misión por los demás que concentre todas las energías vitales. Desde entonces su actividad se hizo más incesante. Otro hito en su vida fue la amistad trabada con Mrs. Taylor a los veinticinco años, convertida por él en la dama de sus pensamientos. Sólo se casó con ella, muerto el marido, veinte años después (1851), viviendo siete años de matrimonio feliz. A su muerte la idealizó y fue para él, como Clotilde para Comte, inspiradora de una vida de más profundos sentimientos y de sus escritos sobre la emancipación de la mujer.

En la *Autobiografía* ha dejado también constancia de la influencia que los sansimonianos ejercieron sobre su pensamiento, orientándole a la lucha por la promoción social de las masas. Y de la admiración ardiente que en él suscitaron los escritos de Comte. No llegó a conocerle, pero sostuvo con él durante unos años asidua correspondencia. Hacía suya su dirección fundamental y sus grandes ideas por la regeneración de la humanidad. Luego sus relaciones se enfriaron, pues rechazaba su sociología mitológica. Al aparecer su última obra, *Sistema de política positiva*, la juzgó como «el sistema más completo de despotismo espiritual y temporal que jamás había surgido de cerebro humano, a no ser, acaso, el de Ignacio de Loyola» [32].

A la muerte de su padre y de Bentham termina su entusiástica propaganda juvenil por el utilitarismo, dedicándose a sus actividades políticas radicales y a la publicación de sus escritos. Dirigió durante años la «London Review», con la que fusionó la «Westminster Review», haciéndola órgano del «radicalismo filosófico» y, en adelante, personal. Fue diputado de la Cámara de los Comunes (1866-68), pero fracasó en una segunda elección, retirándose de la vida política. Murió durante una estancia en Avignon.

La obra fundamental de Stuart Mill es su *System of Logic, Ratiocinative and Inductive* (2 vols., Londres 1843); y entre sus demás obras se cuentan *Essays of some Unsettled Questions of Political Economy* (1844), *Principles of Political Economy* (1843), *Essay on Liberty* (1859), *Utilitarianism* (1963), *Considerations on Representative Government* (1863), *Examination of Sir William Hamilton's Philosophy* (1865), *August Comte and the Positivisme* (1865), *The*

[31] *Autobiografía* c.5 p.82ss.
[32] *Autobiografía* c.6 p.127.

Subjection of Women (1869), y la colección de sus artículos *Dissertations and Discussions, Political, Philosophical and Historical* (4 vols., 1859-75). Fueron publicados póstumos su *Autobiography*, terminada con su vida (ed. H. J. Laski, Londres 1924), y sus tres ensayos religiosos *Nature, Utility of Religion and Theism* (Londres 1874), así como otros escritos y colecciones de cartas [33].

Sistema de la lógica.—La doctrina de Stuart Mill se contiene principalmente en su célebre *Sistema de la lógica*. Las demás obras son simples ampliaciones o aplicaciones de las ideas en ella expuestas. Esta lógica quiere ser inductiva, en contraposición a la tradicional lógica, o deductiva. En realidad, su fin principal es romper todos los «dogmatismos». La obra contiene toda la filosofía de Stuart Mill, que se resuelve en un radical empirismo, nacido de la tradición inglesa. La diferencia fundamental entre el positivismo de Comte y el de Mill consiste en que el primero es, en el fondo, un racionalismo frente al empirismo de éste. Comte pretende partir de los hechos; pero sólo para alcanzar la ley, la cual, una vez formulada, entra a formar parte del sistema total de las creencias de la humanidad y es dogmatizada. Para el positivismo de Stuart Mill, en cambio, el recurso a la experiencia es continuo, y no es posible ninguna dogmatización de los resultados de la ciencia.

Stuart Mill expone su filosofía empirista desde la lógica y bajo la aparente ordenación de la lógica: análisis de los conceptos, proposiciones, razonamiento silogístico. En realidad es una crítica de estos principios de la lógica formal y de toda metafísica y psicología racional. El contenido de la nueva lógica, distinta de la lógica aristotélico-escolástica, es la psicología sensista de Locke, la asociacionista de Hartley y de su padre y hasta el fenomenismo de Hume. Ya en la *Introducción* apunta su radical empirismo al interpretar la definición clásica de la lógica: «la ciencia que trata de las operaciones del entendimiento humano para inquirir la verdad». Pero las verdades son obtenidas bien por los datos primitivos de la «intuición o conciencia», que son sensaciones o afecciones, bien por «la prueba» o inferencia. En cuanto a los objetos (o realidad) de esos datos originales de la conciencia, la lógica no se ocupa de ello, sino la metafísica. Pero ya, sin más, se desembaraza de todas las cuestiones metafísicas, sentando el principio positivista. La

[33] La colección de cartas, *Lettres inédites de J. Stuart Mill à A. Comte*, ed. L. Lévy Bruhl (París 1890); *The Letters of J. Stuart Mill*, ed. Hugh Elliot (Londres 1910). Traducciones españolas: *Sistema de lógica, deductiva e inducción*, trad. esp. de E. Ovejero Maury, 2 vols. (Madrid 1917); *El utilitarismo*, trad. de A. Zozaya (Madrid [illegible]); *La libertad* trad. de L. Benito (Madrid 1890); *Estudios sobre la religión*, trad. de [illegible] Terán (Madrid, s. f.); *Autobiografía*, trad. de Juan Uña (Buenos Aires [3]1945).

existencia de esos objetos, del espíritu y la materia, espacio y tiempo, lo mismo que la naturaleza de los fenómenos psíquicos, de las facultades mentales, las ideas de Dios, del deber moral, etc., son algo «absolutamente indemostrable». En todo caso pertenecen a la «creencia». Y «la lógica no es la ciencia de la creencia, sino de la prueba» [34]. Su función es establecer criterios para determinar la validez de las inferencias y examinar los fundamentos cuando una creencia pretende fundarse en demostraciones.

En la lógica de los términos y conceptos empieza ya desarrollando un *nominalismo empirista*. La lógica debe comenzar sin duda por un análisis del lenguaje, porque los nombres son los términos de que se compone, junto con la cópula, toda proposición. Pero un término es un nombre común que nos sirve de signo para pensar en muchas cosas. ¿Son nombres de cosas o nombres de ideas de las cosas? Las ideas universales son rechazadas como inexistentes. Son nombres comunes de las cosas, que son siempre individuales. Los nombres más generales son simples nombres de «clase». Y una clase (género, especie) «es una multitud indefinida de individuos designados por un nombre general» [35]. En cuanto a las cosas designadas, Stuart Mill alega la enumeración aristotélica de los diez predicamentos, o géneros supremos de cosas. Todos ellos son reducidos a simples vaguedades del lenguaje para significar meros fenómenos. Lo que propiamente conocemos y designamos con los nombres son los «sentimientos», afecciones o estados de conciencia. Estos son de cuatro especies: «sensaciones, pensamientos, emociones y voliciones» (las acciones son simples voliciones seguidas de un efecto). Lo que llamamos sustancia se reduce a los cuerpos o materia y al espíritu receptor de las sensaciones. Pero los cuerpos son «la causa exterior *desconocida* a la que referimos nuestras sensaciones». Según la opinión concorde de los pensadores, «no conocemos de la materia sino las sensaciones que nos produce y el orden en el cual estas sensaciones aparecen». Y nuestra concepción del espíritu es de «un mero recipiente o perceptor desconocido de las sensaciones» y demás

[34] *Sistema de lógica, deductiva e inductiva*, Introd. (§ 4): «Es a esta ciencia (metafísica) a la que corresponden las altas cuestiones, tan debatidas, de la existencia de la materia, la del espíritu y su distinción; de la realidad del espacio y del tiempo en cuanto cosas existentes fuera del espíritu y fuera de los objetos que se dicen existir fuera de ellos. En el estado presente de la discusión de estas cuestiones es casi universalmente admitido que la existencia de la materia y del espíritu, del tiempo y del espacio es casi *absolutamente indemostrable*; y si se sabe de ellas algo, ello debe ser por intuición inmediata. A la misma ciencia pertenece también el estudio del pensamiento, la percepción, memoria y creencia... Mas el lógico como tal no tiene que indagar ni su existencia... como fenómenos del espíritu, ni la posibilidad de resolver algunos fenómenos más simples». Stuart Mill polemizará después contra la escuela escocesa, negando valor real a la intuición inmediata.

[35] *Sistema de la lógica* I c.2 § 2.3.

afecciones. En cuanto a los atributos que aplicamos a los nombres de objetos (y que comprenden las otras nueve categorías), han de reducirse a relaciones de «sucesión, coexistencia, semejanza o desemejanza entre los sentimientos o estados de conciencia»[36].

La lógica de las proposiciones es sometida a similar crítica en la misma línea del nominalismo fenomenista. Desde luego, las proposiciones o juicios no se establecen a través de «ideas» universales, sino como relaciones de fenómenos[37]. Es rechazada de nuevo toda la concepción metafísica del ser y de las esencias, como extorsiones verbales de la cópula *ser*, que no significa más que el existir de las cosas. Pero esta existencia afirmada en las proposiciones no significa la existencia actual del sujeto, sino que se refiere a los fenómenos. En las proposiciones generales de atribución o accidentales, el significado del atributo es referido a una clase (especie) que es un término correspondiente a un número indefinido de individuos con características similares. Y todas ellas enuncian alguno de los cinco hechos que son afirmados o negados de un fenómeno o del objeto que es la causa ignorada del fenómeno, a saber: «existencia, coexistencia en el lugar, sucesión en el tiempo, causación, semejanza»[38]. Por otra parte, no se puede considerar como esencial ninguna proposición relativa a un individuo. «Los individuos no tienen esencia». En consecuencia, «una proposición esencial es una proposición puramente verbal, la cual afirma de una cosa indicada por un nombre sólo lo que es afirmado por este nombre, y, por tanto, no enseña algo sino relativamente al nombre, y no al objeto». De ahí «la futilidad de la lógica escolástica», cuyas teorías de la atribución y de los silogismos se basaban en ejemplos de proposiciones esenciales, tomadas del árbol predicamental de géneros y especies[39].

Toda *la lógica del razonamiento y el silogismo* cae también por su base desde estas premisas nominalistas y empiristas. Este razonamiento se condensaba en el ejemplo típico: «Todos los hombres son mortales. El duque de Wellington es hombre. Luego es mortal». Se creía que la mortalidad de Wellington, o la de cualquier otro individuo, venía deducida de la premisa mayor universal. En realidad no es así, porque una proposición universal no es más que una generalización de hechos obser-

[36] Ibid., I c.3 § 8-15.

[37] Ibid., I c.5 (§ 1): «Este error de creer que lo que hay de esencialmente importante en la proposición es la relación de dos *ideas* que corresponden al sujeto y al predicado (en lugar de relación entre los dos *fenómenos* que expresan respectivamente) es uno de los más funestos que han sido introducidos en la lógica».

[38] Ibid., I c.5 n.7; c.6 n.1.

[39] Ibid., I c.6 n.3 y 4.

vados, no una premisa basada en la esencia del hombre. La inferencia está ya hecha en la afirmación de la premisa mayor como resultado de innumerables observaciones de casos particulares registrados en dicha proposición general. Esa premisa ha sido ya formada por inducción de los hechos. La conclusión es otra inferencia, no deducida de la fórmula general, sino conforme a ella, derivada de la validez de la observación de innúmeros hechos particulares. Las proposiciones generales son, pues, simples «registros» de inferencias ya efectuadas y cortas fórmulas para hacer otras. Y la premisa menor es producto de otra inferencia particular, sacada de la semejanza con otros hombres. Porque todo razonamiento e inferencia es «de particular a particular, sin pasar por lo general» [40].

Los axiomas y principios de las ciencias son para Stuart Mill igualmente verdades experimentales y no verdades necesarias *a priori*. Su origen, lo mismo que el de todo otro conocimiento, está en la experiencia, en la observación e inducción de los hechos particulares. Así, los axiomas geométricos, v.gr., dos líneas paralelas nunca se encuentran, o los matemáticos, como dos cosas iguales a una tercera son iguales entre sí, han sido *sugeridos* por la observación de los hechos, y son generalizaciones de la observación [41]. No obstante, los teoremas de la geometría son verdades necesarias en el sentido de que se siguen necesariamente de hipótesis. Son ciertas en cuanto rigurosamente concordantes con las hipótesis, forzando al asentimiento *a condición* de que las hipótesis sean verdaderas; la verdad aproximativa de éstas puede comprobarse o corregirse con la ulterior observación de los hechos [42]. De este modo, el encadenamiento de razonamientos de las ciencias deductivas constituye una serie de inferencias inductivas, que van de lo particular a particular, de casos observados a hechos o casos no observados Stuart Mill concluye que las ciencias deductivas o demostrativas son, sin excepción, ciencias inductivas; su evidencia está en la experiencia. Son, a la vez, ciencias hipotéticas, por el carácter particular de sus conclusiones, basadas en los axiomas, que no son sino raras veces exactamente verdaderos [43].

La misma teoría empírica es aplicada a la formación de los *primeros principios. El principio de contradicción* no es una ley apriórica del pensamiento obtenido por intuición inmediata, como pretenden muchos. «Como los otros axiomas, es una de las primeras y más familiares generalizaciones de la experien-

[40] Ibid., II c.3 n.3-4.
[41] Ibid., II c.5 n.3-4.
[42] Ibid., II c.5 n.1.
[43] Ibid., II c.6 n.1.

cia». A él se llega por «la primera observación sobre nosotros mismos de que la creencia y la no-creencia son dos estados de espíritu diferentes que se excluyen mutuamente». No es posible afirmar y negar una cosa a la vez. La observación se va extendiendo luego a los demás fenómenos; así vemos que luz y oscuridad, ruido y silencio, igualdad y desigualdad, etc., se excluyen entre sí. El principio es, pues, «una generalización de todos estos hechos». Análoga base tiene el *principio de exclusión de un tercero*: una aserción debe ser verdadera o falsa, pues entre la afirmativa y la negativa no hay un medio. Pero tampoco es una necesidad del pensamiento, y el principio es aceptado con reservas. «Entre lo verdadero y lo falso hay una tercera posibilidad, lo vacío de sentido». De ahí que no puede extenderse el principio a los noúmenos, ni probar que la materia exista o no, sea o no divisible al infinito, como hace Hamilton. Porque «la materia tomada como fenómeno puede no existir», y una no-entidad difícilmente es divisible. Y la materia, considerada como «causa oculta de las sensaciones», es «incognoscible»; tampoco puede decirse divisible o no; lo serán en todo caso las sensaciones. Por lo tanto, la alternativa de divisible o indivisible «no puede aplicarse, en un sentido inteligible, a las cosas en sí, ni, por tanto, a la materia» [44].

La inducción.—*La lógica de la inducción* constituye la segunda parte de la obra de Stuart Mill y su verdadero sistema de lógica. Por medio de ella pretende evadirse de las conclusiones escépticas que había extraído Hume de estas premisas empíricas y garantizar al conocimiento humano el grado de validez que le corresponde por sus fundamentos empíricos.

La inducción es para él «el medio de descubrir y probar proposiciones generales» y, por consiguiente, «el medio de toda prueba y descubrimiento de verdades no evidentes» (de experiencia inmediata). Esto aparece en su otra definición: «La inducción es la operación del espíritu por la cual inferimos que lo que sabemos ser verdadero en uno o varios casos particulares será verdadero en todos los casos... bajo ciertas relaciones asignables». Constituye la inducción la sistematización de los métodos experimentales. No es extraño que la llame «la lógica de la ciencia, que es la *lógica universal*, aplicable a toda investigación posible» [45]. Ello de nuevo supone la exclusión del ámbito de la ciencia de toda realidad metafísica o metempírica.

El problema fundamental que plantea la inducción, a la cual

[44] Ibid., I c.7 n.4.
[45] Ibid., III c.1 n.1-2; c.2 n.1.

se reduce, en último análisis, todo conocimiento verdadero, es lo que ya Mill llama «fundamento de la inducción». Si la inducción es de nuevo definida «una generalización de la experiencia», ¿qué es lo que justifica esta generalización, dado que no es posible observar todos los hechos y que a veces sobre un solo hecho se efectúa la generalización? La solución del problema la encuentra Stuart Mill en el principio de la *uniformidad de la naturaleza*. Es un postulado implicado en cada inducción. Si consultamos el curso actual de la naturaleza observamos que «el universo, en tanto que lo conocemos, está de tal manera constituido que lo que es verdadero en un caso cualquiera, es verdadero en todos los casos del mismo género». Así, «creemos que el fuego quemará mañana porque ha quemado hoy y ayer..., y que ya quemaba antes que hubiésemos nacido y hoy también quema en Cochinchina». Pero a esta creencia no asentimos por una necesidad o instinto natural, sino por la observación de los hechos, pues nada sabemos de la naturaleza del fuego. Este principio o «axioma general de la inducción de que el curso de la naturaleza es uniforme» es también un ejemplo de inducción extraída de la experiencia. Pero es una generalización fundada sobre generalizaciones anteriores. Mientras no se llega a su constatación rigurosa, tenemos base suficiente para que sirva de mayor de todo silogismo inductivo: Pedro y Juan son mortales porque «una suposición contraria sería inconciliable con la uniformidad conocida del curso de la naturaleza»[46].

Dicha uniformidad de la naturaleza es en realidad «un hecho complejo, compuesto de todas las uniformidades separadas de cada fenómeno. Cuando estas diversas uniformidades son constatadas por una inducción juzgada suficiente, se les llama comúnmente *leyes de la naturaleza*». La idea de leyes es aquí empleada en puro sentido empírico, no como imposición de una voluntad superior. Cada ley o uniformidad de los distintos fenómenos debe ser descubierta por una inducción particular, y el resultado de todas las uniformidades existentes recibe el nombre de «leyes de la naturaleza», como expresión y fórmula abreviada de todas. Así, la ciencia reafirma el orden general de la naturaleza, constatando el orden particular de cada fenómeno, y este procedimiento científico sigue el proceso del entendimiento vulgar[47].

Se llega así, según Stuart Mill, al descubrimiento de *la ley de causalidad universal*. Porque las uniformidades natura-

[46] Ibid., III c.3 n.1.
[47] Ibid., III c.4 n.1-2.

les evidencian una uniformidad fundamental, ya que «todo fenómeno está uniformemente en conexión con fenómenos que coexisten con él y con los que le han precedido y seguirán». Este complejo de uniformidades en la sucesión universal de fenómenos es, a su vez, una ley de causalidad. Consiste en afirmar que «todo lo que comienza a ser tiene una causa» o «es una ley que hay una ley para todas las cosas»[48]. Stuart Mill insiste en despojar de todo sentido metafísico a la idea de causa. No deben llamarse causas *eficientes*, sino causas *físicas*, las cuales no tienen ningún lazo misterioso de agentes que *producen* los fenómenos y que reconducirían a una causa superior constitutiva de las esencias. No son causas que producen los fenómenos, sino condición de la sucesión de los mismos. La ley de causalidad significa sólo la sucesión invariable entre un consecuente y un solo antecedente. El antecedente invariable es llamado causa, y el invariable consiguiente, efecto. «La causa es, pues, filosóficamente hablando, la suma de condiciones positivas y negativas... que, siendo realizadas, se sigue invariablemente el consiguiente» o efecto[49]. Más adelante, polemizando contra Hamilton y otros, aplica la misma noción empírica de causa a la voluntad humana. No tenemos ninguna experiencia de una pretendida *acción* o influjo de la voluntad sobre los miembros, sino la simple experiencia fenoménica de la volición como antecedente, el movimiento muscular como consiguiente y la conexión entre ambos[50].

La ley de causalidad es la base de toda inducción y permite reconocer en la naturaleza el orden constante y necesario de los fenómenos. «Nada es producido, ningún acontecer ocurre en el universo conocido que no esté ligado por invariable secuencia a alguno o muchos fenómenos que han precedido». De tal suerte que el conocimiento pleno del estado del universo en cada momento permitiría predecir toda la historia futura del mundo[51]. Pero el problema básico sigue en pie, y más tarde se debate de nuevo Stuart Mill en torno a la validez o «prueba de la ley de causalidad universal». ¿Quién garantiza esta ley de la causalidad sobre que se apoyan todas las uniformidades parciales o leyes de la naturaleza y que, por tanto,

[48] Ibid., III c.5 n.1.
[49] Ibid., III c.5 n.2-3.
[50] Ibid., III c.5 n.9.
[51] Ibid., III c.5 (n.7): «El estado del universo de cada instante es, creemos, la consecuencia de su estado en el instante anterior; de modo que uno que conociera todos los agentes que existen en el momento presente, su distribución en el espacio y todas sus propiedades, es decir, las leyes de su acción, podría predecir toda la historia futura del mundo, a menos que sobreviniera una nueva decisión de una potencia con imperio sobre todo el universo. Y si un estado dado del mundo viniera por segunda vez, todos los estados subsiguientes retornarían también, y la historia se repetiría periódicamente como un decimal circular de muchas cifras».

funda toda la validez de los métodos inductivos? De nuevo rechaza Mill toda apelación a un instinto infalible o ley innata del espíritu, a una intuición inmediata y, en general, a una verdad necesariamente relacionada con la naturaleza humana, que son supuestos ajenos a su empirismo radical. Tampoco acepta la tesis de una asociación irresistible de ideas que se impusiera por la fuerza, pues no garantiza *la verdad* de un objeto. La unión de las asociaciones no es tan fuerte que no pueda ser destruida por el análisis. Stuart Mill cree que es fácil concebir que en, alguno de los firmamentos del universo sideral, los acontecimientos pueden sucederse sin ninguna ley determinada [52].

No queda más que admitir que la ley universal de la causalidad que regula toda inducción sea obtenida también por inducción de la experiencia. Se trata, pues, de una ley empírica y de una generalización máxima que reúne toda la experiencia humana y es garantizada por todas las generalizaciones o uniformidades observadas de las leyes naturales. Su certeza será mayor y de más confianza que cualquier otra de las generalizaciones inferiores, y a su vez «comunica su certeza a todas las otras proposiciones inductivas que de ella se puedan deducir». Pero Stuart Mill no logra dar a esta ley causal más que «una certeza prácticamente absoluta», y además restringida al mundo sideral observado. Respecto de las inducciones anteriores a la verificación rigurosa de la causalidad, acepta su legitimidad en virtud de la inducción vulgar *per simplicem enumerationem*, cuya validez antes había negado a Bacon. De otro modo no encuentra salida al círculo vicioso en que se debate con razón su empirismo radical [53].

Fuera de este error básico, que le impide admitir el principio de causalidad como necesario y derivado de las esencias de las cosas, Stuart Mill ha contraído méritos indiscutibles por su sistematización de la teoría de la inducción. A él se debe la construcción, ya iniciada por Bacon, de los cuatro métodos de la investigación experimental en que se cifra toda inducción científica rigurosa: método de *concordancia*, de *diferencia*, de *residuos* y de las *variaciones concomitantes*, con una serie mi-

[52] Ibid., III c.21 (n.1): «Toda persona habituada a la abstracción y análisis llegaría ... a admitir sin dificultad como posible, en uno de los numerosos firmamentos del universo sideral, una sucesión de acontecimientos del todo fortuita y no obedeciendo a ninguna ley determinada: de hecho, ni en la experiencia ni en la naturaleza de nuestro espíritu hay razon alguna para no creer que esto pase en alguna parte».

[53] Ibid., III c.21 n.2. Cf. n.3: «La uniformidad en la sucesión de acontecimientos, o en otros términos, la ley de causalidad, debe ser aceptada como una ley, no del universo, sino solamente de la parte del universo abierto para nosotros a investigaciones seguras, con extensión, en un grado razonable, a los casos adyacentes».

nuciosa de reglas para la aplicación de los mismos, así como un tratado sobre la clasificación y otro sobre *los sofismas*[54].

Gnoseología y psicología.—Ya se ha dicho que el fenomenismo es la concepción de Stuart Mill respecto del conocimiento de la realidad del mundo. En la obra posterior, *Examen de la filosofía de Hamilton*, vuelve a plantear el problema de la realidad exterior en polémica con este filósofo, que intentaba renovar la doctrina de la escuela escocesa sobre la percepción inmediata del mundo externo. Mill intenta explicar la creencia en un mundo exterior y si existe realmente como algo distinto de nuestras sensaciones.

Mill trata de resolver el problema a través de la psicología asociacionista. Previamente rechaza de nuevo el recurso a un instinto original o necesidad subjetiva que puedan fundar la creencia en una realidad objetiva. Por ello, tampoco es suficiente el recurso al principio de contradicción. No estamos autorizados a pensar que lo que es contradictorio no puede existir, porque este principio nace también de la experiencia. Igualmente insiste en la negación de toda *idea universal*. No pensamos por conceptos universales, sino por imágenes concretas. Psicológicamente, la idea general es sólo un *nombre común* que sintetiza en la memoria un conjunto de sensaciones y que evoca con facilidad, al pensar en un individuo del grupo, el núcleo semejante de cualidades.

Lo que es realmente dado en nosotros son las sensaciones que en cada momento poseemos. Pero además tenemos en la memoria otras pasadas, y en la previsión, la espera de sensaciones posibles que pueden formar grupos estables y coherentes por la repetición y asociación. Y estos grupos aparecen en nuestra representación, hayan sido o no dados como sensaciones. Así obtenemos la noción de algo que subsiste, sea que nosotros lo percibamos o no. Cuando decimos, pues, que el objeto percibido es *externo* a nosotros, queremos expresar que hay en nuestras percepciones algo que existe aun cuando no lo pensemos, que existía antes que lo pensásemos y que continuará existiendo. Es lo que llama Stuart Mill una *posibilidad de sensaciones*, y a ello se reduce la idea de sustancia externa. Mientras que las percepciones presentes son fugaces y limitadas, las posibilidades de sensaciones, o grupos de ellas sugeridas por sensaciones pasadas, son permanentes. En este sentido, el mundo externo no es más que una especie de sustrato permanente de sensación. En cada momento, el mundo

[54] Ibid., III c.8. Sobre las operaciones auxiliares de la inducción, IV. Sobre los sofismas, V.

comprende para nosotros no sólo las sensaciones actuales, sino también una variedad infinita de sensaciones posibles, pasadas o futuras. Las asociaciones de percepciones que son sólidas y comunes a todos nos llevan a constituir el concepto de *materia*. Aplicamos la ley de causalidad a toda la suma de percepciones y consideramos como su causa la materia. La creencia práctica, la fuerte tendencia a admitir un mundo exterior, no son pruebas para Mill. En virtud del principio de asociación no piensa que tal opinión sea necesaria. No se tiene necesidad de admitir otra cosa más que la conciencia y es dudoso que bajo aquella «posibilidad» se oculte la «cosa en sí» de Kant[55]. A esta suposición fenomenista llamó Stuart Mill *idealismo empirístico*.

Una doctrina análoga formuló Mill respecto del *yo o sustancia espiritual*. De un modo general mantiene la concepción de Hume y de su padre James, de la conciencia como una serie de estados, añadiendo: de estados reales o *posibles*. Como el mundo externo se reduce a grupos de posibilidades permanentes de sensaciones, así el mundo interno, el yo, se reduce a una serie de posibilidades permanentes de hechos de conciencia. Yo existo aun cuando no siento o pienso, o no tengo conciencia de ello. Lo que significa que tengo la posibilidad de sentir lo que he sentido (reviviscencia de los hechos de conciencia por el recuerdo), o de anticipar con la espera lo que aún no he sentido.

La dificultad grave está en explicar una unidad de conciencia que ligue todos estos hechos psíquicos. Esta unidad de conciencia no es para Mill una facultad particular o sentimiento diverso de los otros. Es la cualidad de todos los fenómenos subjetivos, los cuales se unen en virtud de las leyes de asociación; de ahí la continuidad de la conciencia. En este *vínculo* de continuidad o elemento original de asociación, que es tan real como los términos de las series y que hace posible el recuerdo y la previsión, consiste nuestro yo. Y a causa de este lazo de unidad creemos en nuestra existencia espiritual permanente a través de los fenómenos psíquicos e indirectamente en la existencia de otros espíritus. Pero la realidad de un yo personal queda inexplicada en este análisis psicológico fenomenista, o más bien se disuelve en el complejo de sensaciones no sentidas por nadie o hechos de conciencia sin sujeto consciente. Y así lo deja Mill como algo inexplicable[56].

[55] *Examination of Sir William Hamilton's Philosophy* (Londres 1865) c.11 (p.189): «El no-yo podría ser solamente otra forma en la cual la conciencia se representa a sí misma las modificaciones posibles del yo».

[56] *Examination of Sir W. Hamilton's Philosophy* (Londres 1865) c.12. Cf. p.248: «Consi-

La psicología de Stuart Mill sigue los mismos principios del fenomenismo empirista. Mill no ha dejado una exposición de esta rama. Pero en su *Lógica* ha trazado un esbozo de los principios y método de la misma, y en otros escritos ha tratado diversas cuestiones psicológicas. Mill reivindica con vigor la autonomía de la psicología como ciencia distinta contra Comte, que la había reducido a pura fisiología. Los hechos o fenómenos mentales no son simple producto de las causas orgánicas, como Comte decía, antes bien, siguen sus propias y peculiares leyes. La psicología, que llama también «la ciencia del hombre», es para Mill la ciencia filosófica fundamental, junto con la lógica. Todo su pensamiento recibe un enfoque lógico y psicológico, y para muchos su sistema forma un *positivismo psicológico*.

Esta psicología es puramente empirista. De nuevo insiste Mill que toda especulación sobre la naturaleza del espíritu es extraña a esta ciencia. Por «leyes del espíritu» se entiende las que rigen los fenómenos mentales. Estos son «los pensamientos, emociones, voliciones y sensaciones»; estas últimas en cuanto hechos también de la conciencia [57]. Mas para constituir la psicología en ciencia positiva es indispensable aplicarle las leyes de sucesión causal, de modo que los fenómenos psíquicos se sucedan indisolublemente unidos como antecedentes y consiguientes, según ciertas leyes. Mill reduce estas uniformidades de sucesión a las *leyes de asociación*, que gobiernan todos los fenómenos del espíritu [58]. Su psicologia es asociacionista, siguiendo a su padre James y su discipulo A. Bain. Mas, por influencia de Hamilton, establece como ley fundamental la asociación *por semejanza*, que prevalece sobre la ley de contigüidad. A ella siguen esta ley de unión en el espacio y tiempo y la de mayor intensidad de las impresiones [59].

Previamente plantea Stuart Mill el problema de la *libertad* y su conciliación con las leyes causales en la ciencia del hom-

derándolo bien, lo más acertado es aceptar el hecho inexplicable sin ninguna teoría sobre su modo de verificarse».

[57] *Sistema de la lógica* VI c.3-4 n.1. Contra Comte, c.4 n.2,4.

[58] *Sistema de la lógica* VI c.3 n.3 fin: «Se ha de notar que las leyes generales de la asociación gobiernan los estados más complicados del espíritu tanto como los estados más simples. Un deseo, una emoción, una idea de orden de abstracción más elevada, nuestras mismas voliciones y juicios, cuando se han hecho habituales, son excitados por asociación, según las mismas leyes que nuestras ideas simples».

[59] Ibid., VI c.4 n.3: «Primero: Siempre que un estado de conciencia ha sido determinado por alguna causa, un estado de conciencia semejante al primero, pero de menor intensidad, puede producirse sin la presencia de una causa semejante... Segundo, estas ideas o estados mentales secundarios son excitados por nuestras impresiones o por otras ideas siguiendo ciertas leyes llamadas leyes de asociación. De éstas, la primera es que las ideas semejantes tienden a suscitar una a otra; la segunda es que, cuando dos impresiones han sido con frecuencia sentidas simultáneamente o en sucesión inmediata, siempre que una reaparece tiende a suscitar la idea de la otra; la tercera es que una intensidad más grande de una o las dos de estas impresiones equivale, en su aptitud a sugerirse, a una mayor frecuencia de unión». Luego se remite al *Análisis* de J. Mill, y a las obras de Bain.

comprende para nosotros no sólo las sensaciones actuales, sino también una variedad infinita de sensaciones posibles, pasadas o futuras. Las asociaciones de percepciones que son sólidas y comunes a todos nos llevan a constituir el concepto de *materia*. Aplicamos la ley de causalidad a toda la suma de percepciones y consideramos como su causa la materia. La creencia práctica, la fuerte tendencia a admitir un mundo exterior, no son pruebas para Mill. En virtud del principio de asociación no piensa que tal opinión sea necesaria. No se tiene necesidad de admitir otra cosa más que la conciencia y es dudoso que bajo aquella «posibilidad» se oculte la «cosa en sí» de Kant [55]. A esta suposición fenomenista llamó Stuart Mill *idealismo empirístico*.

Una doctrina análoga formuló Mill respecto del *yo o sustancia espiritual*. De un modo general mantiene la concepción de Hume y de su padre James, de la conciencia como una serie de estados, añadiendo: de estados reales o *posibles*. Como el mundo externo se reduce a grupos de posibilidades permanentes de sensaciones, así el mundo interno, el yo, se reduce a una serie de posibilidades permanentes de hechos de conciencia. Yo existo aun cuando no siento o pienso, o no tengo conciencia de ello. Lo que significa que tengo la posibilidad de sentir lo que he sentido (reviviscencia de los hechos de conciencia por el recuerdo), o de anticipar con la espera lo que aún no he sentido.

La dificultad grave está en explicar una unidad de conciencia que ligue todos estos hechos psíquicos. Esta unidad de conciencia no es para Mill una facultad particular o sentimiento diverso de los otros. Es la cualidad de todos los fenómenos subjetivos, los cuales se unen en virtud de las leyes de asociación; de ahí la continuidad de la conciencia. En este *vínculo* de continuidad o elemento original de asociación, que es tan real como los términos de las series y que hace posible el recuerdo y la previsión, consiste nuestro yo. Y a causa de este lazo de unidad creemos en nuestra existencia espiritual permanente a través de los fenómenos psíquicos e indirectamente en la existencia de otros espíritus. Pero la realidad de un yo personal queda inexplicada en este análisis psicológico fenomenista, o más bien se disuelve en el complejo de sensaciones no sentidas por nadie o hechos de conciencia sin sujeto consciente. Y así lo deja Mill como algo inexplicable [56].

[55] *Examination of Sir William Hamilton's Philosophy* (Londres 1865) c.11 (p.189): «El no-yo podría ser solamente otra forma en la cual la conciencia se representa a sí misma las modificaciones posibles del yo».

[56] *Examination of Sir W. Hamilton's Philosophy* (Londres 1865) c.12. Cf. p.248: «Consi-

La psicología de Stuart Mill sigue los mismos principios del fenomenismo empirista. Mill no ha dejado una exposición de esta rama. Pero en su *Lógica* ha trazado un esbozo de los principios y método de la misma, y en otros escritos ha tratado diversas cuestiones psicológicas. Mill reivindica con vigor la autonomía de la psicología como ciencia distinta contra Comte, que la había reducido a pura fisiología. Los hechos o fenómenos mentales no son simple producto de las causas orgánicas, como Comte decía, antes bien, siguen sus propias y peculiares leyes. La psicología, que llama también «la ciencia del hombre», es para Mill la ciencia filosófica fundamental, junto con la lógica. Todo su pensamiento recibe un enfoque lógico y psicológico, y para muchos su sistema forma un *positivismo psicológico*.

Esta psicología es puramente empirista. De nuevo insiste Mill que toda especulación sobre la naturaleza del espíritu es extraña a esta ciencia. Por «leyes del espíritu» se entiende las que rigen los fenómenos mentales. Estos son «los pensamientos, emociones, voliciones y sensaciones»; estas últimas en cuanto hechos también de la conciencia [57]. Mas para constituir la psicología en ciencia positiva es indispensable aplicarle las leyes de sucesión causal, de modo que los fenómenos psíquicos se sucedan indisolublemente unidos como antecedentes y consiguientes, según ciertas leyes. Mill reduce estas uniformidades de sucesión a las *leyes de asociación*, que gobiernan todos los fenómenos del espíritu [58]. Su psicología es asociacionista, siguiendo a su padre James y su discípulo A. Bain. Mas, por influencia de Hamilton, establece como ley fundamental la asociación *por semejanza*, que prevalece sobre la ley de contigüidad. A ella siguen esta ley de unión en el espacio y tiempo y la de mayor intensidad de las impresiones [59].

Previamente plantea Stuart Mill el problema de la *libertad* y su conciliación con las leyes causales en la ciencia del hom-

derándolo bien, lo más acertado es aceptar el hecho inexplicable sin ninguna teoría sobre su modo de verificarse».

[57] *Sistema de la lógica* VI c.3.4 n.1. Contra Comte, c.4 n.2,4.

[58] *Sistema de la lógica* VI c.3 n.3 fin: «Se ha de notar que las leyes generales de la asociación gobiernan los estados más complicados del espíritu tanto como los estados más simples. Un deseo, una emoción, una idea de orden de abstracción más elevada, nuestras mismas voliciones y juicios, cuando se han hecho habituales, son excitados por asociación, según las mismas leyes que nuestras ideas simples».

[59] Ibid., VI c.4 n.3: «Primero: Siempre que un estado de conciencia ha sido determinado por alguna causa, un estado de conciencia semejante al primero, pero de menor intensidad, puede producirse sin la presencia de una causa semejante... Segundo: estas ideas o estados mentales secundarios son excitados por nuestras impresiones o por otras ideas siguiendo ciertas leyes llamadas leyes de asociación. De éstas, la primera es que las ideas semejantes tienden a suscitar una a otra; la segunda es que, cuando dos impresiones han sido con frecuencia sentidas simultáneamente o en sucesión inmediata, siempre que una reaparece tiende a suscitar la idea de la otra; la tercera es que una intensidad más grande de una o las dos de estas impresiones equivale, en su aptitud a sugerirse, a una mayor frecuencia de unión». Luego se remite al *Análisis* de J. Mill, y a las obras de Bain.

descubrir «las uniformidades de sucesión». La estática es la teoría de las condiciones de equilibrio y estabilidad, o del *consensus* que debe existir entre las diferentes partes de la organización social; la dinámica social estudia sus condiciones de movimiento progresivo, es decir, leyes de organización y leyes de la vida[65].

La sociología debe fundarse en el principio del *progreso* del género humano, pues la sucesión de los acontecimientos sigue una marcha progresiva. La visión sociológica en Mill es, como en Comte, el ideal del progreso. El objetivo de esta ciencia debe ser el descubrimiento de la ley general del progreso en los hechos generales de la historia, que, una vez hallada, hace posible predecir los acontecimientos futuros[66]. Así, el método de la dinámica social es prevalentemente histórico, y la sociología se convierte en «filosofía de la *historia*, que es, a la vez, verificación y forma inicial de la filosofía del progreso de la sociedad». Entre las leyes fundamentales de este progreso, Mill acepta la ley de los tres estados de Comte[67]. Pero el hombre debe no sólo descubrir, sino también impulsar la marcha progresiva de la sociedad. Entre los agentes principales del progreso histórico, Mill reconoce, como Hegel, Saint-Simon y Comte, la influencia de los «individuos geniales», destinados a promover de manera especial, con sus invenciones, el desarrollo de la historia[68]. Pero la obra general del progreso debe venir de una organización adecuada de los poderes sociales que determinen los medios artificiales para acelerar su marcha, lo que constituirá la parte más noble del arte de la política[69].

Moral utilitarista.—Si bien en su *Sistema de la lógica* no ha dado cabida Stuart Mill a la ciencia moral, disuelta en una psicología del carácter y en un arte, en el escrito posterior *El utilitarismo* (1863) vuelve a la defensa cerrada de la moral utilitaria que desde su juventud había sostenido.

El principio de utilidad, comienza advirtiendo, «ha tenido una gran parte en la formación de las doctrinas morales», aun de aquellas que lo rechazan, y en todas ha estado de algún modo presente «desde Epicuro hasta Bentham», incluyendo a la moral de Kant[70]. «La creencia que acepta, como *fundamento de la moral, la utilidad o el principio de bienestar mayor*, tiene por cierto que las acciones son buenas en proporción del bienestar que reportan, y malas si tienden a producir lo contrario. Por bienestar se entiende *placer*

[65] Ibid., VI c.10 n.5.

[66] Ibid., VI c.10 (n.3): «Esta ley (del progreso), una vez reconocida, debe permitirnos predecir los acontecimientos futuros, absolutamente como por el conocimiento de un pequeño número de términos de una serie infinita de álgebra se puede predecir el principio de su orden de formación y predecir el resto de la serie».

[67] Ibid., n.8.

[68] Ibid., c.11 n.3.

[69] Ibid., c.10 (n.8): «El método aquí explicado debe ser seguido en la indagación de las leyes del orden y del progreso social. Con su ayuda podremos llegar no sólo a ver muy lejos en la historia futura de la humanidad, sino a determinar los medios artificiales que pueden ser empleados para acelerar la progresión natural en tanto es ventajosa y para evitar los inconvenientes y desventajas... Instrucciones prácticas de este género formarán la parte más noble y más útil del arte política».

[70] *El utilitarismo*, trad. esp. de A. Zozaya (Madrid 1891) c.1 p.10; c.2 p.16.

o ausencia de sufrimiento; por desdicha, sufrimiento o ausencia de bienestar»[71]. Tal es la tesis programática. Los escritores utilitarios no han entendido la utilidad como cosa distinta del placer, «sino que es el placer con exención del sufrimiento». La teoría de la vida sobre que está fundada la teoría moral dice «que el placer, la ausencia del sufrimiento, son los únicos fines deseables». Y «el fin de la actividad es así, según el utilitarismo, el principio de la moral»[72].

Pero Mill introduce un correctivo esencial en la valoración de los placeres: No es sólo la mayor cantidad de placeres, como decía Bentham, sino su mayor *calidad* lo que ha de prevalecer. Los placeres del espíritu son superiores a los placeres vulgares y sensibles. «Algunas *especies* de placeres son más deseables o tienen más valor que otras». Y los que han de valorar la mayor calidad de estos placeres son «las personas competentes» o «naturalezas superiores», que han experimentado unos y otros y han preferido los placeres más nobles, aunque su cantidad sea quizá menor[73]. Así lo han entendido los epicúreos y defendido la doctrina utilitaria de la acusación degradante de que es una moral «para los puercos». Cierto que es más difícil saciar las aspiraciones de las facultades más nobles, y que algunos se satisfacen con los placeres animales. Pero esto no hace variar el criterio de valoración[74].

El principio de utilidad es, para Stuart Mill, evidente. No admite prueba, ya que supondría otro principio superior. Los primeros principios, del conocimiento o de la conducta, no pueden demostrarse por razonamiento. Su evidencia aparece, no por alguna idea innata de la naturaleza, sino por la *experiencia* universal. Es un hecho incontestable que «la felicidad es deseable y que es la única cosa deseable como fin; todas las demás cosas son deseables para alcanzar este fin». Y «desear una cosa sin que este deseo sea proporcionado a la idea de placer que a él va unida, es una imposibilidad física y metafísica». Así, «el bienestar ha probado que es uno de los *fines* de la conducta humana y, por tanto, criterio de la moral»[75].

Mill reitera con insistencia que el principio utilitario incluye no sólo la utilidad o felicidad individual, sino también la *utilidad social* o el *interés general*. Ambos deben marchar en armonía. Tal es el sentido de la moral de Jesús de Nazaret, que es también el espíritu de la moral de utilidad. Cierto que hay en el hombre instintos egoístas junto con el sentimiento altruista o social. Pero la educación y el progreso social deben desarrollar estos sentimientos altruistas, de tal modo que establezcan en el espíritu de cada individuo «una asociación indisoluble entre su propio bienestar y el bien de todos»[76].

[71] *El utilitarismo* c.2 p.17.
[72] Ibid., c.2 p.17.20.
[73] Ibid., c.2 p.20-1.27.
[74] Ibid., c.2 (p.24): «Vale más ser un hombre desdichado que un puerco satisfecho. Ser Sócrates descontento más que un imbécil feliz, y si el imbécil y el puerco son de opinión diferente, es que no conocen sino un lado de la cuestión».
[75] Ibid., c.4 p.73-75.82.
[76] Ibid., c.2 (p.38): «Entre el bienestar propio del individuo y el de los demás, el utilitarismo exige que el individuo sea tan estrictamente imparcial como un espectador desinte-

La moral de la utilidad o moral del mayor bienestar, propio y ajeno, la presenta y defiende Stuart Mill como una moral *abierta* a los demás principios o doctrinas morales, capaz de integrarlas todas en el principio utilitarista. En primer lugar, no es extraña a la moral del sacrificio y abnegación personal. Reconoce que los héroes y los mártires pueden vivir sin felicidad sacrificando su propio bienestar a algo que estiman superior. Pero esto no lo hacen buscando la renuncia como «un valor intrínseco», sino para aumentar el bienestar de la humanidad o por el deseo de una felicidad mayor [77]. Todo ello se refunde en el principio de utilidad social. De igual suerte, la doctrina utilitaria desea que se desarrolle «el amor a *la virtud*, como muy importante para el bienestar general». La virtud, en la concepción utilitaria, fue al principio deseada como medio para el fin de la felicidad, porque «llevaba al placer o, sobre todo, evitaba el sufrimiento». Sólo que, «una vez establecida la asociación entre medio y fin, se ha llegado a considerar la virtud como buena en sí misma, y se la ha deseado como cualquier otro bien». Luego ha llegado, por el hábito, a fijarse tal sentimiento y conducta, en cuanto que el cultivo desinteresado de la virtud no hace «al individuo funesto a los demás»—como el amor al dinero, al poder o la gloria—, sino «benévolo para con los demás» [78]. Asimismo, Mill se empeña en probar que la moral del deber o el principio de la *obligación moral* se adapta a la moral utilitaria. Aunque se suponga la obligación de origen trascendental, emanada de una realidad objetiva, «la sanción interior» de este deber radica en un sentimiento interno, que «forma la esencia de la conciencia». Pero este fenómeno tan complejo de la conciencia tiene su origen en una asociación de sentimientos subjetivos de simpatía, amor, temor, remordimientos religiosos, etc., los cuales impulsan a no violar el principio del bien por el propio bienestar o el de los demás. Deben, pues, ser cultivados estos sentimientos del deber por la educación y el progreso, sea cualquiera la opinión que se tenga sobre su origen ontológico, porque están en armonía con el principio del bienestar general y «sirven de base natural a la moral utilitaria» [79].

La moral, basada en el sentimiento natural de la *justicia*, es la que ofrece dificultades más graves a Stuart Mill para su incorporación a la moral utilitaria, pues parece presentarse como una fuerza

resado y benevolente. En la regla de oro de Jesús de Nazaret hallamos completo el espíritu de la moral de utilidad. Hacer a los demás lo que se quisiera que los demás hicieren por uno; amar a su prójimo como a sí mismo; ved las dos reglas de perfección ideal de la moral utilitaria. Sería preciso, ante todo, que las leyes y las convenciones sociales hicieran que el bienestar..., el interés de cada individuo, estuviese en cuanto fuese posible *en armonía* con el interés general. Luego sería menester que la educación y la opinión estableciesen en el espíritu de cada individuo una *asociación indisoluble* entre su propio bienestar y el bien de todos... Así, el hombre ni aun concebiría la idea de un bienestar personal aliado a una conducta práctica opuesta al bien general».

[77] Ibid., c.2 (p.36-37): «¿Realizaría su sacrificio si pensase que su renuncia sería infructuosa para su prójimo?... Honor a aquellos que pueden renunciar por sí mismos a los placeres de la vida, a fin de aumentar la suma del bienestar general... Jamás han dejado de reclamar los utilitarios la moral de la abnegación personal como siéndoles propia, lo mismo que a los estoicos y a los trascendentalistas».

[78] Ibid., c.4 p.80-81.85.

[79] Ibid., c.3 p.60-72.

de obligación superior e irreductible al dominio de la utilidad general. Por ello se extiende en laboriosas consideraciones sobre las diversas ramas y manifestaciones de la justicia y el derecho. Sus análisis sutiles hacen alarde de un conocimiento amplio y certero sobre todo el ámbito de los principios jurídicos. Pero, en definitiva, también concluye que la justicia va fundada en el principio de utilidad y que sus reglas son la parte más sagrada de la moral, «que tocan muy de cerca al bienestar del hombre». Su origen está en el sentimiento de la utilidad común, y sus reglas «ocupan el rango más elevado en la escala de la utilidad social» [80].

Stuart Mill ha tratado, pues, de justificar la doctrina utilitarista contra todas las acusaciones de oportunismo moral y degradación de la dignidad del hombre; se ha esforzado en reducir todos los otros principios morales al principio de la mayor utilidad individual y social, y la ha apoyado en su psicología de la asociación de sentimientos. Las reglas o principios particulares deben obedecer siempre, añade, a este principio de utilidad. Pero, por lo mismo que han de ser extraídos de la experiencia, serán siempre variables y cambiantes con la evolución de los tiempos. Los mismos principios de la justicia y el derecho están basados en la experiencia, con lo que se niega toda doctrina del derecho natural. A pesar de sus deseos de elevación moral, su empirismo utilitario le hace incidir en un amplio *relativismo moral*, con negación de todo principio absoluto del deber.

Economía y política.—Mill ha tratado las doctrinas económicas en su obra *Principios de economía política*, donde resume y unifica los resultados que esta ciencia había alcanzado a través de A. Smith, Malthus y Ricardo. Para él, la economía es una rama independiente de la sociología, que estudia los fenómenos sociales que se verifican a consecuencia de la búsqueda de las riquezas. Esta ciencia debe descubrir el orden uniforme y constante de tales fenómenos, que haga posible la previsión de las acciones económicas.

Mill separa netamente el orden de producción y el de distribución de las riquezas. Mientras que las leyes de producción son, según la doctrina clásica, leyes naturales inmodificables, la distribución de las riquezas puede ser modificada por la voluntad, y así depende del derecho y la costumbre. El problema básico que se plantea es cómo distribuir más equitativamente las riquezas de manera que se arbitren medios para remediar los grandes males sociales y la miseria de la clase obrera. Tal es la *cuestión social*, que Mill, bajo la influencia de los socialistas de Saint-Simon y Owen, ha visto que obtenía la primacía sobre la cuestión política. Sin grandes cambios sociales, la libertad individual y política no podría aprovechar a todos. Por eso, en el examen de los sistemas socialistas no adopta la actitud crítica de los economistas, que consideraban el modo de distribución actual como fundado en una necesidad eterna de la naturaleza. No ve, como los adversarios ordinarios del socialismo,

80 Ibid., c.5 p.124-130.

en el derecho de propiedad privada y en el derecho de herencia, dogmas incontrovertibles, sino más bien formas históricas variables, pues la manera como el producto del trabajo ha de ser repartido depende de la organización efectiva de la sociedad y de la costumbre y voluntad de los hombres. Es posible modificar las leyes actuales para obtener una mejor distribución de las riquezas [81].

De ahí que Mill se muestre vacilante entre el individualismo y el socialismo, que él considera antagónicos y cuyos grandes ideales viene a sostener. La elección entre los dos sistemas dependerá de cuál de los dos se concilia con la mayor suma de libertad humana [82]. Declara, por fin, que ignora si puede conciliarse el socialismo con la garantía de la libertad individual, y remite la cuestión a una organización futura de la sociedad. Lo que le impide a Mill adherirse al socialismo, con el cual comparte el reconocimiento y la condenación de las injusticias sociales, es la necesidad de salvaguardar la libertad individual. En todo caso, aboga por una intervención enérgica del Estado para elevar por las vías pacíficas las clases obreras al mismo nivel de progreso material y moral que en Francia habían obtenido por la revolución. Los únicos límites de esta intervención serán siempre la injerencia de la autoridad en la esfera de la libertad individual. Entre las medidas de reforma que propugna en la última parte, o libro V, se señalan la parcelación de las grandes propiedades según las tesis del socialismo agrario, un sistema de educación general, un plan nacional de emigración y colonización, leyes restrictivas de los matrimonios para impedir el aumento de la población (pues comparte la tesis de Malthus sobre la restricción de los nacimientos por previsión intelectual y continencia moral), y el fomento de las asociaciones sindicales y cooperativistas para liberar a las clases obreras de la sujeción a los poderes patronales. Es, sin embargo, enemigo de la «lucha de clases», pues éstas han de regular sus derechos y deberes en régimen de armonía.

La doctrina política de Stuart Mill está marcada por el liberalismo y un individualismo radical. Los fundamentos de este individualismo liberal los ha expuesto sobre todo en el *Ensayo sobre la libertad*, que constituye una exaltación de la libertad individual en todas las esferas, en contraste con la reducción anterior de la libertad psicológica a la simple necesidad. Pero ya empieza observando que aquí no trata del libre albedrío, sino *de la libertad social y civil*. El problema básico es conocer y señalar «los límites del poder que puede ejercer legítimamente la sociedad sobre el individuo». «La lucha entre la libertad y la autoridad» fue la gran cuestión que ha agitado al mundo desde las democracias de Grecia y Roma. «Por libertad se entendía la protección contra la tiranía de los gobernantes políticos» [83].

El objeto del trabajo es, pues, proclamar y esclarecer «un prin-

[81] *Principios de economía política* II c.1 n.1.
[82] *Principios de economía política* II c.1 n.3.
[83] *La libertad*, trad. esp. de LORENZO BENITO (Madrid 1890) c.1 p.1-8.

cipio sencillísimo» que ha de regir la conducta de la sociedad en su intervención coactiva sobre los individuos. Este principio señala, como única razón justificante de la intervención estatal, la protección de sí o el impedir que un individuo de la comunidad perjudique a los demás [84]. El mismo principio moral de la utilidad cede ante esta suprema norma de la libertad: No se puede obligar a un hombre a hacer algo para hacerle mejor o más feliz [85].

En consecuencia, Mill proclama y formula todas las formas de esta libertad omnímoda: libertad de conciencia en su sentido más amplio; libertad de pensar y sentir; libertad absoluta de opiniones y sentimientos en todos los campos; «libertad de hacer nuestra voluntad, suceda lo que quiera», mientras no se perjudique a otros; libertad de asociación, etc. Ninguna sociedad es libre sin que no se respeten «de manera absoluta» estas libertades [86]. El individuo es libre y el solo responsable de hacer su propio bien. Mill lucha mas amplia y tenazmente en favor de la libertad omnímoda de expresión y discusión de opiniones en todos los medios de comunicación. Aquí el peligro no está solamente en la creación de los poderes públicos, sino de parte de los grupos que quieran imponer lo que creen más acertado a los demás. El yugo de «la opinión pública» es pesado y a veces tiránico en ciertos paises. Amenaza el grave riesgo de la dominación de las masas, de la mediocridad colectiva. Contra esto, Mill sostiene que ha de dejarse en total libertad a la espontaneidad de los individuos, aun cuando expresen ideas erróneas y hasta dañosas. Sólo a través de la dialéctica de la discusión pueden llegar los hombres del error a la verdad. De esta manera cree que han de surgir los grandes individuales, los hombres de genio, que son los que impulsan y dirigen el desenvolvimiento de la civilización [87].

Todavia más duramente se expresa Mill contra la falta de libertad existente en todos los paises en materia religiosa, proclamando la libertad sin trabas en la discusión pública de las ideas religiosas, con la aceptación de cualquier religión o de ninguna. Aquí sus invectivas contra la intolerancia de las iglesias cristianas y contra el cristianismo en general son mordaces y hasta insultantes, dando así muestras de ejercer a fondo la libertad de crítica irreligiosa. La obra se extiende profusamente en la crítica de otras medidas legales tocantes a la conducta personal, como represión de la

[84] Ibid., c.1 (p.18): «El objeto de este ensayo es proclamar un principio sencillísimo destinado a regir en absoluto la conducta de la sociedad para con el individuo... He aquí este principio: lo único que puede autorizar a los hombres, individual o colectivamente, para turbar la libertad de acción de alguno de sus semejantes, es la protección de sí *(self-protection)*. La única razon legítima que puede tener una comunidad para proceder contra uno de sus miembros es la de impedir que perjudique a los demás. No es razón bastante la del bien físico o moral de este individuo». Esta concepción de Stuart Mill coincide con la teoría del derecho de Kant.

[85] Ibid., p.18: «No puede en buena justicia obligarse a un hombre a hacer o no hacer una cosa porque esto fuera mejor para él, porque esto le haría feliz o porque en opinión de los demás esto sería prudente o más justo». Cf. p.20-21.

[86] Ibid., c.1 (p.23-24): «Ninguna sociedad es libre, cualquiera que sea su forma de gobierno, si estas libertades no son en todo caso respetadas, si estas libertades no están garantizadas de una manera absoluta y sin reservas».

[87] Ibid., c.3 p.124-8.

inmoralidad, prohibición de bebidas, etc. Es el puro liberalismo llevado a sus lógicas consecuencias.

En la obra *Consideraciones sobre el gobierno representativo* expresó Mill más directamente sus ideas políticas. Su posición está en favor de una forma de gobierno democrático, pero analizando los daños y ventajas de la democracia. La idea fundamental que dirige sus análisis es también cómo debe ser protegida de la libertad individual, no solamente contra el despotismo de individuos y clases enteras, sino también contra el despotismo de la mayoría. Es partidario del gobierno representativo, pero quiere que la minoría esté debidamente representada. Para salvaguardar los derechos de ésta, recomienda el sufragio proporcional. Defiende también las minorías selectas y propone el voto plural en favor de los propietarios y ciudadanos eminentes. El parlamento no debía elaborar las leyes, sino sólo representar la voluntad popular en el Estado. Se deben constituir comités de expertos para la obra legislativa. Pero, a pesar de los inconvenientes de la democracia, combate a aquellos que suspiran por un poder dictatorial para realizar sus proyectos de reformas. Estorbaría el desarrollo del pueblo, que es condición básica para un progreso durable.

Teodicea. La religión de la humanidad.—Ya hemos visto por la *Autobiografía* que Stuart Mill se formó en la incredulidad y en ella se reafirmó a lo largo de su vida, por el ejemplo y enseñanzas de su padre no menos que en fuerza de su empirismo radical, que excluye toda trascendencia. En sus varias obras se ocupa incidentalmente del tema religioso, mostrando siempre la misma animosidad y actitud polémica respecto de las iglesias cristianas y de los problemas religiosos. Fue causa especial de escándalo en los medios eclesiásticos una declaración suya en el *Examen de la filosofía de Hamilton*, donde volvía sobre la imposibilidad de conciliar el mal con la fe en un Creador omnipotente e infinitamente bueno, terminando, si se le amenazaba con el infierno por no poder adorar a un tal ser: «y bien, yo iré al infierno» [88].

En los trabajos póstumos e incompletos, *Naturaleza, Utilidad de la religión* y *Teísmo*, esboza un examen de los fundamentos del teísmo en la teología natural y la revelación, con cierta lealtad, pero desde los supuestos de su filosofía. En el primero concluye, desde su concepción positivista de la *naturaleza*, que un gobierno divino del mundo a través de las leyes naturales no parece incompatible con la ciencia. Pero sí es incompatible una providencia del mundo mediante intervenciones de una voluntad divina que modificara las leyes de la creación. Es además irracional e inmoral la teoría de un Creador cuya infinita bondad pueda querer todos los males, desórdenes y perversiones que hay en el universo. O, en todo caso, sería un Dios de poder y bondad limitados, ya que se muestra impotente para remediar o hacer desaparecer el mal en el mundo [89].

[88] *Examination of S. W. Hamilton's Philosophy*, 2.ª ed., p.103.

[89] *Estudios sobre la religión*. I: *La Naturaleza*, trad. esp. de L. DE TERÁN (Madrid, s. f.) p.1-57; conclusiones p.56-7.

El escándalo del dolor y males físicos de la creación aparece como motivo determinante del ateísmo ético del filósofo hedonista Mill, a la manera de Voltaire.

Pero también tiene una fundamentación en la ciencia positiva. En el ensayo más extenso *El teísmo* somete a examen crítico las pruebas racionales de la existencia de Dios y las de la revelación. Es cierto, insiste, que la concepción (deísta) de un Dios que gobierna el mundo por leyes naturales sin intromisión de actos de una voluntad variable no es incompatible con la ciencia [90]. Pero las pruebas que se aducen de su existencia no tienen base suficiente. El argumento más general es el de una causa primera de los fenómenos. Pero, según nuestra experiencia, «lejos de proporcionar un argumento en favor de la causa primera, lo repugna», pues la esencia de la causalidad está en que las causas tengan un principio y sean a su vez causadas [91]. Además, el mundo está constituido por fuerzas que, según el principio de la conservación, permanecen inalterables. La voluntad no crea la fuerza, sino modifica en otras formas la que ya existía. Todo lo que puede decir la experiencia «es que la fuerza tiene todos los atributos de una cosa eterna e increada». El resultado es, pues, negativo a un Creador, ya que ni materia ni fuerza tuvieron principio [92]. Un espíritu o «volición primordial» deben ser creados, como los demás espíritus. No hay nada, pues, en la naturaleza que implique un Creador. Con mayor holgura se desentiende Mill de la prueba por el consentimiento general de la humanidad, invalidada por todos los errores del estadio precientífico, lo mismo que los argumentos *a priori*, sean el anselmiano, el de la idea innata de Descartes o el de la conciencia del deber de Kant, pues son contrarios a la experiencia [93].

Mill, en cambio, concede valor científico al argumento del orden o plan finalista del mundo. Este orden de la naturaleza presenta las características de las cosas producidas por un espíritu inteligente que persigue un fin [94]. Se trata de una «analogía» inductiva, de certeza inferior a una inducción propia. Pero la importante está en qué tipo de deidad concluye. Desde luego no puede ser un creador de la naturaleza, ya que ni la materia ni la fuerza son creadas por

[90] *Estudios sobre la religión*. III: *El teísmo* (p.115). «La concepción incompatible (con la ciencia) es la de un Dios que gobierna el mundo con actos de voluntad variable. La concepción compatible es la de un Dios que gobierna el mundo con leyes invariables».

[91] Ibid., p.121: «El hecho de la causación, en la esfera de nuestra experiencia, exige, pues, necesariamente, que las causas, lo mismo que los efectos, tengan un principio en el tiempo y sean, a su vez, causadas. Parece, pues, que, lejos de proporcionar un argumento en favor de una causa primera, lo repugna, y que la misma esencia de la causalidad es incompatible con una causa primera».

[92] Ibid., p.120: «El resultado a que hemos llegado es que el argumento de la causa primera no tiene en sí ningún valor para servir de base al teísmo; puesto que no hay que asignar una causa a lo que no tuvo principio, y tanto la materia como la fuerza (cualquiera que sea la teoría metafísica que se dé de una y otra) .. no tuvieron principio».

[93] Ibid., p.138: «Todavía se podría sostener que ese sentimiento de obligación excluye, más bien que impone, la creencia en un legislador divino ..; la obligación del deber .. se impone en la práctica... a muchas personas que no tienen ninguna creencia positiva en Dios».

[94] Pero en la práctica, añade (p.146), quedaría debilitada si se confirma la teoría (entonces naciente) del evolucionismo. Mill cree que se han exagerado las pruebas del origen transformista de las especies y la deja como cuestión «abierta» a ser dilucidada en el futuro.

ese autor de las disposiciones finalistas del mundo [95]. Es, por lo tanto, un ordenador o «demiurgo» (así lo llama), al cual hemos de negarle los atributos de omnipotencia y omnisciencia. Su potencia aparece limitada, pues «la necesidad de hacer una cosa por otra es el carácter de un poder limitado», y el demiurgo se debe valer de las fuerzas existentes. Además, si fuera todopoderoso o de infinita bondad no podía haber permitido los males y defectos del mundo. Todo arguye que su poder está limitado por las condiciones de la naturaleza y que, no obstante su bondad, «no tuvo otra alternativa que la elección de los males». De igual suerte, si bien su sabiduría y habilidad aparecen inmensas, no puede decirse que lleguen al extremo de la perfección [96].

En la discusión de las pruebas de la *inmortalidad del alma*, Stuart Mill reitera su empirismo fenomenista transformado en simple materialismo. Los modernos consideran en general «el alma como el nombre de una haz de atributos», del sentimiento, pensamiento, voluntad, etc., los cuales son «consecuencias de la organización corporal», ya que «todo pensamiento o sentimiento va unido a alguna acción del organismo como a su antecedente o consecuente inmediato». Creer, pues, que tal alma no perece con el cuerpo es como pensar que «el aire musical no perece con el instrumento» o que «el color y perfume de una rosa persisten cuando la rosa ha perecido» [97]. «Los principios de filosofía asociacionista» explican dichos fenómenos mentales como «un sistema de sensaciones del hombre» o una «serie de estados de conciencia», sin necesidad de un principio senciente o consciente» [98]. No hay, pues, pruebas a favor de la inmortalidad del alma, ni de una vida futura, a «menos de una revelación expresa».

Pero Mill se desentiende con igual ligereza crítica de las pruebas en favor de una religión revelada o sobrenatural. En resumen, sostiene que todo lo sobrenatural se reduce a lo milagroso. Y el milagro lo «refuta», siguiendo a Hume, como incompatible con las leyes de la naturaleza, y sus testimonios, como carentes de certeza. Por lo mismo, los milagros evangélicos no tienen valor histórico para pasar por pruebas de un mensaje divino que enviara Dios al mundo por Cristo. Las narraciones evangélicas son fruto de la mentalidad oriental y precientífica de los primeros cristianos, que encontraban connatural apelar a los relatos maravillosos [99]. Pero Jesús, sin duda

[95] Ibid., p.148: «La naturaleza no nos ofrece ninguna razón para suponer que ni la materia, ni la fuerza, ni ninguna de sus propiedades hayan sido hechas por el ser que fue el autor de las disposiciones por las que el mundo se adaptó a sus fines».

[96] Ibid., p.152: «La habilidad del demiurgo bastaba para producir lo que vemos, pero no podemos decir que su habilidad alcanzara al extremo límite de perfección compatible con los materiales que empleaba ... No sé cómo pueden satisfacer las pruebas de la teología natural cuando nos dice que el Creador prevé el porvenir y que conoce de antemano todos los efectos que saldrán de sus combinaciones».

Ibid., p.153, declara su simpatía por el maniqueísmo de los dos principios, más que por la solución cristiana de un Creador del diablo.

[97] Ibid., p.165.

[98] Ibid., p.167-9. Cf. p.168: «Admitiendo esta suposición, nos vemos libres de toda suposición metafísica sobre una sustancia pensante. La sustancia no es más que un nombre general para expresar la permanencia de los atributos. Allí donde haya una serie de pensamientos ligados por recuerdos, hay una sustancia pensante».

[99] Ibid., p.202: «Deduzco de todo esto que los milagros no tienen ningún título para pasar

alguna, es el genial profeta de Nazaret, que, por sus ideas profundas, debe ser colocado «entre los hombres de un genio sublime que honran a nuestra especie», y «probablemente el más ilustre que haya existido en la tierra», aunque nunca pretendió sino lo que «él mismo creía ser», es decir, no una divinidad, sino «un hombre encargado de una misión expresa y única por Dios para conducir a la humanidad a la virtud». El cristianismo ha ejercido una influencia inmensa en el mundo, proponiendo a Cristo como «modelo de la perfección para la humanidad» [100].

Sin embargo, Mill, en su otro fragmento, ensalza *la utilidad de la religión.* Las religiones constituyen un poderoso factor de elevación moral del hombre y contribuyen a la guarda de los preceptos morales mediante sus sanciones. El sentimiento religioso promueve las energías vitales del hombre, estimula enormemente la obra de la imaginación inventiva de un modo parecido al arte, abre un ancho cauce a los sentimientos desinteresados. Tales sentimientos de la virtud por el noble motivo de hacer el bien a nuestros semejantes constituyen no sólo la moralidad, sino «una verdadera religión». La «esencia de la religión» consiste en imprimir una dirección fuerte a nuestras emociones y deseos hacia un objeto ideal considerado como la más alta perfección. En este sentido, la *religión de la humanidad,* o «el sentimiento de que formamos un todo con la humanidad, y un sentimiento profundo de simpatía por el bien general», cumple legítimamente la función religiosa y de un modo más elevado que las religiones fundadas en la revelación [101]. Más aún, «las mejores religiones sobrenaturales son inferiores a la religión de la humanidad», ya que ésta produce mayores influencias morales para el mejoramiento de la naturaleza humana [102].

Stuart Mill se declara seguidor de la religión de la humanidad de Comte: «esa religión *real,* aunque puramente humana, que se llama unas veces religión de la humanidad; otras, la del deber». Además de «la devoción religiosa para el bien de nuestros semejantes», suscita «un sentimiento nuevo, el de cooperar con el ser invisible... prestándole un concurso voluntario del que necesita, puesto que no es omnipotente», ayudándole al cumplimiento de su obra, que es el triunfo del bien sobre el mal. Tal será «la religión del porvenir», a la cual «las esperanzas sobrenaturales» de las religiones positivas, si bien no fundadas en alguna probabilidad, sino en simple ilusión, pueden de algún modo contribuir [103].

por hechos históricos y carecen completamente de valor como pruebas de una revelación». Cf. p.213-14. Del examen de todo ello deduce por fin (p.204) que «la actitud racional de un pensador frente a lo sobrenatural, tanto en la religión natural como en la revelada, es el escepticismo». Rehúye, pues, la calificación de ateísmo, aunque en realidad lo sea.

[100] Ibid., p.213-15.

[101] Ibid., II (p.94-5): «Sería poco para tales sentimientos darles el nombre de moralidad... Constituyen una verdadera religión... La esencia de la religión consiste en imprimir una dirección fuerte y seria de las emociones y deseos hacia un objetivo ideal reconocido como la más alta perfección .. *La religión de la humanidad* llena esta condición en un grado tan eminente y en un sentido tan elevado como las religiones sobrenaturales».

[102] Ibid., p.96.

[103] Ibid., III p.215-16. «Sentimientos como éstos..., pues, parecen completamente adecuados para ayudar y fortificar a esa *religión real,* aunque puramente humana, que se llama unas veces la religión de la humanidad; otras, la del deber... El hacer algo durante la vida

Influencia.—A la escuela de Stuart Mill pueden adscribirse diversos discípulos y seguidores suyos que no hicieron del utilitarismo su principal interés, sino desarrollaron la dirección de su psicología asociacionista.

El primero y más notable es ALEJANDRO BAIN (1818-1903). Nació en Aberdeen y estudió en su Universidad, interesándose desde joven por los problemas científicos y filosóficos. En Londres conoció a Stuart Mill, del que se hizo discípulo y amigo, colaborando en la redacción de su *Lógica*. Fue profesor de filosofía natural en la Universidad de Glasgow, y luego de lógica en la de Aberdeen (1860-80). Entre sus obras figuran *The Sense and the Intellect* (Oxford 1855) y *The Emotions and the Will* (1859), ambas resumidas en la única *Mental and Moral Science* (1859), que constituyó durante medio siglo el texto fundamental de psicología. Escribió también *Logic Deductive and Inductive as a Science* (2 vols., Londres 1870), de influencia netamente milliana; *Mind and Body* (Oxford 1872), *Education as a Science* (Londres 1878), *J. Stuart Mill. A Criticism* (1882), y fundó la primera revista de psicología, *Mind*, de la que fue director su discípulo Robertson [104].

Bain es sustancialmente positivista y es considerado uno de los teóricos principales del asociacionismo. Intenta construir la ciencia de los hechos del alma según el método empírico de las ciencias positivas. Dos principios caracterizan su obra: Uno, que el estudio de los hechos psíquicos debe ir acompañado de un diligente examen de las manifestaciones fisiológicas correspondientes. El otro, que la ley fundamental que explica toda la vida consciente es la de la *asociación*, mediante la cual analiza las dos partes de la vida mental, conocimiento y sentimiento. El orden del conocimiento empieza por el análisis de las sensaciones, dentro de las cuales descubre las del «sentido general orgánico», llamado después de «cenestesia». Las sensaciones son impresiones del sujeto, no intuición de una realidad externa. Solamente aparece la conciencia por el acto de diferenciación de las mismas. El tercer grado de conocimiento refiere las sensaciones al objeto conocido y constituye las clasificaciones, fuente de todo progreso intelectual. En este trabajo interviene la gran ley de asociación, que se realiza por las tres formas ya conocidas desde Platón: asociación por *contigüidad*, por *semejanza* y por *contraste* o diferencia. La asociación por semejanza se aplica primero a la memoria y es la fuente de las funciones superiores de la razón. Para las operaciones de abstracción, generalización y raciocinio, Bain aplica las tesis empiristas de la *Lógica* de Mill. Describe también la *asociación compuesta*, o síntesis de ideas simples, y la asociación *constructora*, o reunión espontánea de ideas por la imaginación creadora.

para cooperar a ese triunfo final es el pensamiento más estimulante y más fortificante que pueda inspirar a un hombre. Este pensamiento es el que está destinado a constituir la *religión del porvenir*. No lo pongo en duda».

[104] BIBLIOGRAFÍA: T. RIBOT, *La psychologie anglaise contemporaine* (París 1870); C. WARREN, *A History of the Association Psychology* (Nueva York 1921); R. METZ, *Die philosophischen Strömungen der Gegenwart in Grossbritanien* (Leipzig 1935); J. PASSMORE, *A Hundred Years of Philosophy* (Londres 1957).

La doctrina de los *sentimientos* es descrita sobre la base de nueve emociones simples, de las cuales las primeras son las del placer y el dolor. Las emociones, como tendencia a la acción, constituyen a un tiempo actualidades instintivas y elementos primeros de la voluntad. Las decisiones de la voluntad se constituyen por un complejo de sentimientos sobre la base de la atracción del placer y repulsión del dolor que la ley de la asociación puede explicar. Bain afirma la espontaneidad del yo, pero la libertad se explica por el predominio de los móviles emocionales que determinan la acción sin algún impedimento exterior. En la interpretación de los sentimientos morales sigue Bain la doctrina empirista de Stuart Mill. La obligación se explica por el sentimiento de temor ante las sanciones impuestas. La universalidad de las leyes es fruto del consentimiento de los hombres sobre ciertos modos de acción reconocidos como útiles y necesarios. La moralidad tiene un carácter meramente humano y una eficacia que no necesita ni de la autoridad de Dios ni de ningún principio metafísico. Como todo positivista, Bain es contrario a toda noción de lo absoluto. La influencia de Bain fue grande en la psicología experimental francesa, sobre todo en Ribot.

Entre otros seguidores de la escuela se cuentan SAMUEL BAILEY (1791-1870), famoso economista que desarrolló la doctrina del valor de Ricardo y es autor de obras de psicología en que estudia los hechos de conciencia según la dirección positivista. Pero, siguiendo la escuela escocesa, admitió la percepción del mundo exterior como una creencia verdadera.—JORGE LEWES (1817-1878), del que antes se ha hablado como seguidor entusiasta de Comte. Pero escribió también *Problems of Life and Mind* (5 vols., Londres 1874-79), en que cultivó la psicología siguiendo a Bain, acentuando como éste la unión indisoluble entre los hechos mentales y los movimientos fisiológicos, y adoptando la doctrina del «epifenomenismo»: las funciones mentales y fisiológicas serían dos aspectos de la misma realidad, que son las reacciones de los centros nerviosos.—JUAN DANIEL MOREL (1816-1891), que amplió los intereses filosóficos británicos con otras influencias alemanas, en una obra histórica sobre la filosofía especulativa de Fichte y otros, y en la obra *The Philosophy of Religion* (Londres 1849), en que trata de la filosofía religiosa bajo la influencia de Schleiermacher. Escribió también *Introduction to Mental Philosophy on the Inductive Method* (Londres 1862), en que trata de someter la psicología al método inductivo, mostrando, bajo la inspiración de Spencer, la transformación ascendente de la acción vital en nerviosa, y de la nerviosa en mental, hasta las funciones más elevadas de la razón. JORGE CROOM ROBERTSON (1842-1892) fue un filósofo de muy amplia cultura que había estudiado en Berlín, Gottinga, París y, por último, en Aberdeen con A. Bain, del que llegó a ser amigo y colaborador. Poco inclinado a divulgar sus escritos, apenas escribió en vida sino un breve trabajo sobre *Hobbes* y algunos artículos. Su actividad fue de animador científico con su enseñanza en Londres y la dirección de

la revista *Mind*. A su muerte fueron reunidos sus escritos en el volumen *Philosophical Remains* (Londres 1895), y sus lecciones en *Elements of Psychology* (1896). Sus aportaciones más propias conciernen a agudos análisis de psicología.

Con ENRIQUE SIGDWICK (1838-1900), que no se ocupó sino de filosofía moral, puede considerarse cerrado el ciclo del utilitarismo. Escribió *Methods of Ethics* (Londres 1874) y una *History of Ethics* (Londres 1879). Distingue tres sistemas morales principales: el intuicionismo, el egoísmo hedonista y el que llama «hedonismo universalista». Por ello, el problema de que se ocupa es el de conciliar este hedonismo egoísta con el universalista, que son diversos y opuestos. Y sólo admitiendo, con Austin, una sanción religiosa se podría hacer coincidir individualismo y universalismo. Mas la existencia de esa sanción religiosa no puede demostrarse por la experiencia. Existe, por tanto, en la ética, una contradicción fundamental que no puede resolverse sino por una hipótesis más o menos ilegítima. Por otra parte, sería preciso demostrar que un principio moral como el de la maximación de la utilidad es en verdad un principio fundamental. Esto no cabe sino fundándose en una intuición. Pero queda siempre por demostrar la base de aquella intuición, de donde deriva la moral, y esto el utilitarismo no lo ha demostrado, preocupado sólo con un trabajo de química mental muy refinado y complicado, pero fundado sobre presupuestos ingenuos. Con la crítica de Sigdwick quedaba, pues, la tesis utilitarista definitivamente superada desde el interior del sistema. Pero volverá a resurgir con el positivismo actual.

CAPITULO VII

Evolucionismo biológico

La doctrina evolucionista es la otra dirección que asume el positivismo de las ciencias naturales. El punto de partida es la teoría de la *evolución* orgánica, que hace derivar las formas de vida más complejas y perfectas de formas más elementales y menos perfectas, a través de variaciones profundas en el curso de las edades geológicas. Bajo el clima del romanticismo, que aplica a toda la realidad la ley del *progreso*, esta evolución biológica se convierte pronto en fundamento de una teoría general de la realidad o en el evolucionismo filosófico. Es una generalización metafísica condicionada por el supuesto romántico de que lo finito es una manifestación o revelación

de lo infinito. En virtud de este presupuesto, los procesos evolutivos singulares, experimentados por las ciencias en algunos aspectos de la naturaleza, se unen en un proceso único y universal que abraza toda la realidad. Esta visión evolucionista del mundo arranca de Spencer, que ya aplica la evolución natural a la universalidad de los fenómenos. El principio evolucionista generalizado está en la base de casi todas las filosofías actuales.

Nos atenemos aquí a la doctrina de la evolución biológica. Atisbos de concepciones evolucionistas ya se encuentran en los presocráticos, Anaximandro, Empédocles, Heráclito. San Agustín, para otros, sería el precursor del evolucionismo. En la época moderna fue el jesuita alemán A. KIRCHER (1601-1680), naturalista y profesor en el Colegio Romano, el primero en lanzar una teoría evolucionista restringida: Dios habría creado sólo cuatro especies, de las cuales, por un complejo de causas, se habría multiplicado al infinito la diversidad de los vivientes [1]. Otras intuiciones de la teoría evolucionista aparecen en diversos pensadores de la Ilustración, como Leibniz, Goethe, B. de Maillet (1656-1738), Maupertuis, Diderot, C. Bornet (1720-1793) o el naturalista inglés R. Hooke (1635-1703).

Los grandes naturalistas y clasificadores de las especies, el sueco C. LINNEO (1707-1778) y el francés BUFFON (1707-1788), fueron partidarios de la fijeza invariable de las mismas. Pero Buffon [2] admitió hipotéticamente la posibilidad de que se hubieran desarrollado a partir de un tipo común, a través de lentas variaciones verificadas en todas las direcciones. Quizá en él halló inspiración Kant para su hipótesis [3] sobre un «real parentesco» de las formas vivientes y una derivación de las mismas de una «madre común», así como la de una evolución continua de la naturaleza desde la nebulosa primitiva hasta el hombre, basada en la teoría de Laplace. Pero fueron sólo intuiciones genéricas que no se apoyaban en observaciones científicas.

JUAN BAUTISTA MONET DE LAMARCK (1744-1829), naturalista francés, figura como fundador de la teoría de la evolución transformista. Nació en Picardía. Después de veinte años de estudios botánicos en el «Jardin des Plantes», cuando se mudó en «Museum National» (1793) fue encargado de enseñar historia natural de los animales inferiores. En sus nuevos estudios germinaron sus ideas del evolucionismo, que

[1] *Arca Noë* (Amsterdam 1678) p.94: «Ex hoc quadruplici causarum complexu animalium numerus in infinitum est auctus».

[2] Cf. G. FRAILE, *Historia de la filosofía* III c.27 p.918-19.

[3] La presenta en la *Crítica del juicio* § 80.

dejó expuestas en sus obras *Philosophie zoologique* (París 1809) e *Histoire naturelle des animaux sans vertèbres* (7 vols., 1815-22). Murió en París, habiendo escrito también un *Système analitique des connaissances positives de l'homme* (1820) y otras obras [4].

Oponiéndose al *fijismo* de Linneo y asumiendo la idea hipotética de Buffon, Lamarck postula una exigencia evolutiva de las formas biológicas, como capacidad de transformación condicionada por ciertas necesidades. Las causas generales de la evolución serán dos: una *tendencia íntima* de la naturaleza a desenvolverse secundando los agentes externos, y la *adaptación al medio ambiente.* El animal se transforma en virtud de un «conato» o «impulso» de adaptarse al nuevo ambiente para sobrevivir. Adquiere así funciones nuevas y, a través de las funciones, va desarrollando órganos nuevos *(la función crea el órgano)*, que son añadidos al patrimonio genético y transmitidos a los descendientes, mientras el no uso de otros órganos los atrofia y hace desaparecer gradualmente. La causa externa que determina el ramificarse de la evolución y lleva a la diferenciación de especies es, pues, la influencia de los factores ambientales. Es el ambiente el que determina la atrofia y desaparición de órganos no usados y el surgir de nuevas funciones y órganos.

Cuatro leyes resumen la teoría transformista de Lamarck: 1) la vida, por su impulso y fuerza íntimos, tiende continuamente a acrecentar toda forma viviente y extender sus partes; 2) la producción de un nuevo órgano es el resultado de una nueva necesidad creada por el ambiente y del nuevo movimiento que esta necesidad suscita; 3) el desarrollo de los órganos está en razón directa con el uso de los mismos; 4) todo lo que ha sido adquirido, perdido o cambiado en la organización de los individuos se conserva y transmite a los descendientes. Pero esta ley chocaba con la experiencia inmediata de que numerosas mutaciones del soma individual no se conservan en los descendientes si no han pasado a los genes. Y Lamarck dio escaso apoyo en datos experimentales a sus intuiciones.

El *neolamarckismo* de muchos evolucionistas posteriores y aun biólogos recientes desarrolló las ideas de Lamarck, acentuando el valor de los factores ambientales, como el clima, la nutrición, las sales, etc. Se formarían así «series ortogenéticas», es decir, series de individuos progresivamente modificados en una dirección constante, sumándose las modificaciones adquiridas por las sucesivas generaciones. Ello daría mayor base explicativa a la hipótesis lamarckiana de la transmisión de los caracteres adquiridos.

Las ideas de Lamarck no tuvieron resonancia inmediata, principalmente por la despiadada crítica que hizo de ellas el sabio Jorge Cuvier (1769-1832), fundador de la paleontología o estudio de las especies fósiles extinguidas, y que con su autoridad imponía la tesis

[4] Bibliografía: A. S. Pachard, *Lamarck, the Founder of Evolution* (Nueva York 1901); A. Pauli, *Darwinismus und Lamarckismus* (Munich 1905); M. Landrieu, *Lamarck, le fondateur du transformisme* (París 1909); E. Perrier, *Lamarck* (París 1925); E. Le Roy, *L'exigence idéaliste et le fait de l'évolution* (París 1927); H. Daudin, *Cuvier et Lamarck* (París 1926); G. Colosi, *La dottrina dell'evoluzione e le teorie evoluzionistiche* (Florencia 1945); J. Rostand, *Hommes de vérité* II (París 1948).

del fijismo. Cuvier, en su *Discurso sobre las revoluciones del Globo* (1812), atribuyó la extinción de las especies fosilizadas a catástrofes periódicas que en cada era geológica destruirían las especies vivientes, dando ocasión a que Dios creara otras nuevas. Pero el geólogo inglés CARLOS LYELL (1797-1875), con su obra *Principles of Geology* (3 vols., Londres 1830-33), rebatió la teoría de las «catástrofes» de Cuvier, probando que las transformaciones de la superficie terrestre en el curso de los siglos son producidas por las mismas causas que hoy. Esta doctrina de la transformación uniforme y gradual hacía imposible la explicación de la génesis y extinción de las especies vivientes mediante causas extraordinarias y allanaba el camino al transformismo biológico.

CARLOS DARWIN (1809-1882).—Es universalmente conocido como el verdadero sistematizador de la teoría evolucionista, por quien ha hecho su entrada triunfal ésta en el mundo de la ciencia. Nació en Shrewsbury, sobrino de un naturalista llamado Erasmo Darwin. Inició los estudios de medicina en Edimburgo (1825-27); se encaminó luego a los estudios eclesiásticos en el Christ's College de Cambridge, sin llegar a concluirlos, continuando después el estudio de las ciencias naturales y de la geología. De 1831 a 1836 realizó con otros científicos un largo viaje por las costas de América del Sur y por el océano Indico a bordo del *Beagle* con fines de investigación, fruto del cual fue el diario de carácter científico que compuso: *Journal of the Researches into the Natural History and Geology* (Londres 1839). Después de una estancia en Cambridge y en Londres (hasta 1842), se retiró a su posesión de Down, no lejos de Londres, donde prosiguió incansable sus investigaciones científicas y estudios teóricos hasta su muerte. Darwin figura así como prototipo del sabio enteramente entregado a la investigación.

En Down compuso también sus numerosos trabajos, *On the Origin of Species by means of Natural Selection* (Londres 1859), su grande obra, que obtuvo un éxito instantáneo, pues se agotó al primer día de venta. A ésta siguieron *The Variation of Animals and Plants under Domestication* (2 vols., 1868), *The Descent of Man and Selection in Relation of Sex* (2 vols., 1871), que es su otra obra fundamental, y *The Expression of Emotions in Man und Animals* (1872) y otros trabajos científicos menores. Su hijo Francis publicó la *Vida y correspondencia de C. Darwin*, que incluye una breve *Autobiografía* del mismo [5].

[5] *Life and Letters of Ch. Darwin including an Autobiographical Chapter*, 3 vols. (Londres 1887).

TRADUCCIONES: *El origen del hombre* (resumen de la primera parte de *La descendencia del hombre*, trad. de A. LÓPEZ WHITE, Barcelona 1876; Valencia, s.f.); *Viaje de un naturalista alrededor del mundo*, 2 vols. (Madrid, s.f.); *Origen de las especies*, trad. de E. GODÍNEZ (Madrid 1878); trad. de A. de ZULUETA (Madrid 1921); *La descendencia del hombre y la selección en relación al sexo*, trad. de JOSÉ DE PEROJO (Madrid 1885); trad. de J. M. BARNOSO-

El darwinismo.—Toda la obra científica de Darwin se dirige a probar con una acumulación enorme de datos y observaciones, sea recogidos de la ciencia de su tiempo, sea aportados por propio trabajo, el principio general de la evolución de las especies, que él creyó incuestionable. Sus trabajos son eminentemente descriptivos, extrañamente ajenos a cualquier teorización que no sea la interpretación de los hechos en favor de la lenta y progresiva transformación de las especies. Esta convicción del origen evolutivo de las formas vivientes de un tronco común le fue sugerida—dice en carta a Haeckel del 8-10-1864-por el estudio, durante su larga navegación, del próximo parentesco de las especies de la costa americana y las de las próximas islas de los Galápagos, lo que hacía pensar en su descendencia de un tronco común.

Pero la idea no era nueva, y en la introducción a su obra *Origen de las especies*, Darwin comienza recogiendo los testimonios del número creciente de naturalistas que en pos de Lamarck se sumaban a la naciente teoría evolucionista. Flotaba, pues, la idea en el clima del positivismo científico de la época, empeñado en explicar el mundo por las solas causas naturales sin recurrir a un principio trascendente, y por efecto también de la idea romántica del progreso, que dominaba en su época.

Darwin acepta las causas explicativas de la mutación evolutiva de las especies dadas por Lamarck y otros: la ley de la adaptación al medio, junto con la ley de la aparición de nuevos órganos por efecto de las nuevas necesidades de adaptación y desaparición de otros por el no uso; el desarrollo embrionario que sigue un plan común y muestra el parentesco y origen de las especies de la misma raíz fontal; y, desde luego, la ley general de la herencia, que transmite todos los cambios. Pero re-

MONZÓN (Madrid 1933); *La expresión de las emociones en el hombre y en los animales*, trad. de E. HERAS, 2 vols. (Valencia, s.f.).

Bibliografía: L. HUXLEY, *Ch. Darwin* (Londres 1921); E. THOUVEREZ, *Ch. Darwin* (Paris [2]1907); E. FERRIÈRE, *El darwinismo*, trad. por M. CARRERAS (Madrid 1899); A. MIGNON, *Pour et contre le transformisme. Darwin et Vialleton* (Paris 1934); CUÉNOT, DALBIEZ ET COLL., *Le transformisme* (Paris 1927); H. DE DORLODOT, *Le Darwinisme* (Paris 1921); R. DE SINÉTY, *Transformisme*, en *Dict. Apol.* col.1793-1848; A. KEITH, *Darwinism and its Critics* (Londres 1935); M. PRENANT, *Darwin* (Paris 1938); D. H. WARD, *C. Darwin and the Theory of Evolution* (Nueva York 1943); P. COURTODE, *La pensée de Ch. Darwin* (Grenoble 1945); J. ROSTAND, *Ch. Darwin* (Paris 1948); P. LEONARDI, *Darwin* (Brescia 1948); P. B. SEARS, *C. Darwin* (Nueva York 1950); VARIOS, *Makers of Modern Science* (Nueva York 1953); R. E. MOORE. *C. Darwin. A. Great Life in Brief* (Londres 1957); VARIOS, *A Bock that shook the World: Anniversary Essays on C. Darwin* (Pittsburg 1958); C. D. DARLINGTON, *Darwin's Place in History* (Oxford 1959); B. WILLEY, *Darwin and Butler: two Version of Evolution* (Londres 1960); VARIOS, *Actualité de Darwin* (Bruxelas 1960); VARIOS, *Darwin's Vision and Christian Perspectives* (Nueva York 1960); G. GOUREV, *Darwinism et Religion* (Paris 1961); J. C. GREENE, *Darwin and the Modern World View* (Baton Rouge, Louis., 1961); P. A. ZIMMERMAN, *Darwin. Evolution and Creation* (St. Louis 1962); H. L. PLAINE, *Darwin, Marx and Wagner* (Columbus, Ohio, 1962); G. DE BEER, *C. Darwin. Evolution by Natural Selection* (Londres 1963); B. J. LOEWENBERG, *Darwin and Darwin's Studies*, en *History of Science* (1965) p.15-54; VARIOS, *Hundert Jahre Evolutionsforschung* (Stuttgart 1960).

chaza siempre la teoría de que las especies cambien «en virtud de una fuerza o tendencia interna» hacia la evolución. Esto produciría cambios bruscos y aparición súbita de formas nuevas, mientras que las variaciones de la naturaleza son lentas y graduales [6]. La teoría de Darwin se distingue de Lamarck por ser una interpretación *mecanicista* de las transformaciones, que excluye todo *teleologismo*. Por otra parte, aquellos factores de adaptación están integrados en las dos leyes que Darwin formula como causas generales de la evolución: *la ley de las variaciones accidentales* y *la selección natural en virtud de la lucha por la existencia (Struggle por Life)*.

1) Una y otra le han sido sugeridas a Darwin no sólo por sus observaciones durante el largo viaje, sino por el estudio de la selección artificial practicada por los criadores de plantas y ganados domesticados con objeto de obtener razas más útiles al hombre. Tal selección se hace posible por una multitud de pequeñas *variaciones* orgánicas que se van introduciendo en tales seres vivientes, bajo la influencia de los cambios en las condiciones de existencia y que resultan ventajosas a los individuos. Esto supone la enorme variabilidad de los organismos, semejantes a un plasma sumamente moldeable, y que se manifiesta en las continuas diferencias de los individuos, las cuales se transmiten por herencia a los descendientes. Darwin declara que nos son desconocidas las leyes particulares de esta transmisión. Mas para él dicho principio de la herencia es universal; la no transmisión a los hijos de los caracteres, pequeños o grandes, adquiridos por los individuos es una excepción [7]. Los agricultores se sirven de la observación de estas variaciones graduales para practicar una «selección metódica». Mediante cruzamientos y multiplicando la reproducción de aquellos individuos en los que, con la acumulación en la misma dirección de una gran suma de lentas variaciones, han aparecido modificaciones importantes, obtienen razas mejores y más beneficiosas para sus fines, nuevos tipos y hasta especies nuevas. Toda la concepción de Darwin se basa en que no hay separación *fija* e invariable de las especies, sino transición de unas a otras a través de subespecies y diferencias intermedias.

2) *La ley de selección natural* expresa este desarrollo in-

[6] *Origen de las especies*, c.7 fin., trad. fr. de E. BARBIER (París 1887) p.270-75.

[7] *Origen de las especies* c.1 (p.14): «Ningún agricultor pone en duda la gran energía de las especies hereditarias; todos tienen por axioma fundamental que el semejante produce el semejante, y no se han encontrado teóricos que sospechen del valor absoluto de este principio... La mejor manera de resumir la cuestión sería tal vez considerar que, por regla general, todo carácter, cualquiera que sea, se transmite por herencia y que la no-transmisión es la excepción». La filosofía clásica completaba el axioma: El semejante produce un semejante in specie. Pero Darwin nada quiere saber de especies fijas y absolutas, sino de formaciones de vivientes con mayor estabilidad.

El darwinismo.—Toda la obra científica de Darwin se dirige a probar con una acumulación enorme de datos y observaciones, sea recogidos de la ciencia de su tiempo, sea aportados por propio trabajo, el principio general de la evolución de las especies, que él creyó incuestionable. Sus trabajos son eminentemente descriptivos, extrañamente ajenos a cualquier teorización que no sea la interpretación de los hechos en favor de la lenta y progresiva transformación de las especies. Esta convicción del origen evolutivo de las formas vivientes de un tronco común le fue sugerida—dice en carta a Haeckel del 8-10-1864- por el estudio, durante su larga navegación, del próximo parentesco de las especies de la costa americana y las de las próximas islas de los Galápagos, lo que hacía pensar en su descendencia de un tronco común.

Pero la idea no era nueva, y en la introducción a su obra *Origen de las especies*, Darwin comienza recogiendo los testimonios del número creciente de naturalistas que en pos de Lamarck se sumaban a la naciente teoría evolucionista. Flotaba, pues, la idea en el clima del positivismo científico de la época, empeñado en explicar el mundo por las solas causas naturales sin recurrir a un principio trascendente, y por efecto también de la idea romántica del progreso, que dominaba en su época.

Darwin acepta las causas explicativas de la mutación evolutiva de las especies dadas por Lamarck y otros: la ley de la adaptación al medio, junto con la ley de la aparición de nuevos órganos por efecto de las nuevas necesidades de adaptación y desaparición de otros por el no uso; el desarrollo embrionario que sigue un plan común y muestra el parentesco y origen de las especies de la misma raíz fontal; y, desde luego, la ley general de la herencia, que transmite todos los cambios. Pero re-

MONZÓN (Madrid 1933); *La expresión de las emociones en el hombre y en los animales*, trad. de E. HERAS, 2 vols. (Valencia, s.f.).

Bibliografía: L. HUXLEY, *Ch. Darwin* (Londres 1921); E. THOUVEREZ, *Ch. Darwin* (París [2]1907); E. FERRIÈRE, *El darwinismo*, trad. por M. CARRERAS (Madrid 1899); A. MIGNON, *Pour et contre le transformisme. Darwin et Vialleton* (París 1934); CUÉNOT, DALBIEZ ET COLL., *Le transformisme* (París 1927); H. DE DORLODOT, *Le Darwinisme* (París 1921); R. DE SINÉTY, *Transformisme*, en *Dict. Apol.* col.1793-1848; A. KEITH, *Darwinism and its Critics* (Londres 1935); M. PRENANT, *Darwin* (París 1938); D. H. WARD, *C. Darwin and the Theory of Evolution* (Nueva York 1943); P. COURTODE, *La pensée de Ch. Darwin* (Grenoble 1945); J. ROSTAND, *Ch. Darwin* (París 1948); P. LEONARDI, *Darwin* (Brescia 1948); P. B. SEARS, *C. Darwin* (Nueva York 1950); VARIOS, *Makers of Modern Science* (Nueva York 1953); R. E. MOORE. *C. Darwin. A. Great Life in Brief* (Londres 1957); VARIOS, *A Bock that shook the World: Anniversary Essays on C. Darwin* (Pittsburg 1958); C. D. DARLINGTON, *Darwin's Place in History* (Oxford 1959); B. WILLEY, *Darwin and Butler: two Version of Evolution* (Londres 1960); VARIOS, *Actualité de Darwin* (Bruxelas 1960); VARIOS, *Darwin's Vision and Christian Perspectives* (Nueva York 1960); G. GOUREV, *Darwinism et Religion* (París 1961); J. C. GREENE, *Darwin and the Modern World View* (Baton Rouge, Louis., 1961); P. A. ZIMMERMAN, *Darwin. Evolution and Creation* (St. Louis 1962); H. L. PLAINE, *Darwin, Marx and Wagner* (Columbus, Ohio, 1962); G. DE BEER, *C. Darwin. Evolution by Natural Selection* (Londres 1963); B. J. LOEWENBERG, *Darwin and Darwin's Studies*, en *History of Science* (1965) p.15-54; VARIOS, *Hundert Jahre Evolutionsforschung* (Stuttgart 1960).

chaza siempre la teoría de que las especies cambien «en virtud de una fuerza o tendencia interna» hacia la evolución. Esto produciría cambios bruscos y aparición súbita de formas nuevas, mientras que las variaciones de la naturaleza son lentas y graduales [6]. La teoría de Darwin se distingue de Lamarck por ser una interpretación *mecanicista* de las transformaciones, que excluye todo *teleologismo*. Por otra parte, aquellos factores de adaptación están integrados en las dos leyes que Darwin formula como causas generales de la evolución: *la ley de las variaciones accidentales* y *la selección natural en virtud de la lucha por la existencia (Struggle por Life)*.

1) Una y otra le han sido sugeridas a Darwin no sólo por sus observaciones durante el largo viaje, sino por el estudio de la selección artificial practicada por los criadores de plantas y ganados domesticados con objeto de obtener razas más útiles al hombre. Tal selección se hace posible por una multitud de pequeñas *variaciones* orgánicas que se van introduciendo en tales seres vivientes, bajo la influencia de los cambios en las condiciones de existencia y que resultan ventajosas a los individuos. Esto supone la enorme variabilidad de los organismos, semejantes a un plasma sumamente moldeable, y que se manifiesta en las continuas diferencias de los individuos, las cuales se transmiten por herencia a los descendientes. Darwin declara que nos son desconocidas las leyes particulares de esta transmisión. Mas para él dicho principio de la herencia es universal; la no transmisión a los hijos de los caracteres, pequeños o grandes, adquiridos por los individuos es una excepción [7]. Los agricultores se sirven de la observación de estas variaciones graduales para practicar una «selección metódica». Mediante cruzamientos y multiplicando la reproducción de aquellos individuos en los que, con la acumulación en la misma dirección de una gran suma de lentas variaciones, han aparecido modificaciones importantes, obtienen razas mejores y más beneficiosas para sus fines, nuevos tipos y hasta especies nuevas. Toda la concepción de Darwin se basa en que no hay separación *fija* e invariable de las especies, sino transición de unas a otras a través de subespecies y diferencias intermedias.

2) *La ley de selección natural* expresa este desarrollo in-

[6] *Origen de las especies*, c.7 fin., trad. fr. de E. BARBIER (París 1887) p.270-75.

[7] *Origen de las especies* c.1 (p.14): «Ningún agricultor pone en duda la gran energía de las especies hereditarias; todos tienen por axioma fundamental que el semejante produce el semejante, y no se han encontrado teóricos que sospechen del valor absoluto de este principio .. La mejor manera de resumir la cuestión sería tal vez considerar que, por regla general, todo carácter, cualquiera que sea, se transmite por herencia y que la no-transmisión es la excepción». La filosofía clásica completaba el axioma: El semejante produce un semejante in specie. Pero Darwin nada quiere saber de especies fijas y absolutas, sino de formaciones de vivientes con mayor estabilidad.

vivientes. Darwin ha recogido una gran multitud de estos hechos y observaciones particulares de especies animales y vegetales en favor de su teoría, que los evolucionistas posteriores han enriquecido y sistematizado tan considerablemente, sin poder llegar a una prueba conclusiva total.

La actitud científica de Darwin es leal, declarando a cada paso las innúmeras dificultades y objeciones contra su doctrina, que trata de explicar y resolver. Se lamenta sobre todo de la «insuficiencia de los documentos geológicos», o ausencia—para algunos períodos casi completa—de las infinitas variedades intermedias y eslabones de transición entre las especies actuales, que, según su tesis de la evolución lenta y gradual, hubieron de existir, y que el estudio de los yacimientos de fósiles no logra descubrir. En razón de estas lagunas imposibles de llenar, los paleontólogos, dice, han defendido unánimes hasta C. Lyell, la inmutabilidad de las especies [12]. Pero su fe en la evolución es más poderosa que todas las dificultades. Solamente las semejanzas y analogías morfológicas que el plan general de la clasificación del mundo vegetal y animal presenta, ofreciendo un sistema unificado de sucesión (las especies bajo los géneros, éstos bajo las familias, órdenes y clases), así como el uniforme desarrollo embriológico, constituyen para él una prueba decisiva de la evolución universal, aunque no tuviera otros argumentos [13].

Pero estos hechos manifiestan un maravilloso y ordenado plan creador, sin que prueben sin más la derivación y descendencia de unas especies de otras. Darwin en esta obra sostiene aún la creación por Dios de la vida, afirmando en sus frases finales la creación de un pequeño número de formas o quizá de una sola [14].

El origen del hombre.—En la segunda obra principal *La descendencia del hombre* (1871), Darwin avanza un paso más aplicando su teoría al origen del hombre, que lo hace descender totalmente por vía de evolución transformista de una or-

[12] Ibid., c.10 p.354ss. Cf. párrafo final p.388.

[13] Ibid., c.14 § final (p.541): «En resumen, las diversas clases de hechos que hemos estudiado en este capítulo me parecen establecer tan claramente que las innumerables especies, los géneros y las familias que pueblan el globo han descendido todos, cada uno en su clase, de padres comunes y han sido modificados todos en el transcurso de las generaciones, que yo adoptaría esta teoría sin vacilación alguna, aunque no estuviera apoyada sobre otros hechos y argumentos».

[14] Ibid., c.15 (p.576): «¿No es de una verdadera grandeza esta manera de considerar la vida, con sus potencias diversas atribuidas primitivamente por el Creador a un pequeño número de formas, o aun de una sola? Y, mientras que nuestro planeta, obedeciendo a la ley fija de la gravitación, continúa girando sobre su órbita, ¡una cantidad infinita de bellas y admirables formas, salidas de un comienzo tan simple, no han cesado de desenvolverse y evolucionar aún!». Poco antes (p.568-9), contra los naturalistas que sostenían la creación separada de todas las especies, concluye: «Yo creo que todos los animales descienden de cuatro o cinco formas a lo más, y todas las plantas de un número igual o quizá menos».

ganización animal inferior. En la obra anterior nada había dicho del hombre, por respeto sin duda a la doctrina de la creación. Entretanto, la teoría se había universalizado y extendido al hombre, y Darwin la defiende resueltamente, citando a Spencer, Huxley, Haeckel, y libre ya del «prejuicio» del origen del hombre por creación [15].

La evolución hasta la formación del hombre obedece a las mismas causas naturales y mecanicistas que en las demás especies, pues el organismo humano no podía sustraerse a las leyes que rigen las transformaciones de los demás organismos: la aparición de innumerables variaciones o ligeras fluctuaciones en los individuos animales afines, que se transmiten por herencia e introducen a la larga profundas modificaciones; la multiplicación de estos individuos y la consiguiente lucha por la existencia, por la que la selección natural obra asegurando el triunfo y la persistencia de los mejor conformados y más perfectos. «Los efectos hereditarios del uso y desuso repetidos obraron poderosamente en la misma dirección que la selección natural». En virtud del principio de correlación, «cuando una parte se modifica, cambian también las partes», órganos y funciones correspondientes. «Algo también hay que conceder a la acción directa y definida de las condiciones ambientes de la vida», como el clima y la alimentación, según el principio de Lamarck, así como a la selección sexual, por la que pueden adquirirse otros importantes caracteres [16]. Ya tenemos, pues, por la acción conjunta de estos factores, según la imaginaria descripción de Darwin, al hombre emergiendo gradualmente—nunca por brusca aparición—de esta lenta transformación de animales homólogos sin intervención alguna superior.

Darwin conoce ya y sostiene, tomada de Huxley y otros, la opinión sobre el árbol genealógico del hombre que los evolucionistas actuales enseñan: que el hombre no desciende directamente de los monos antropomorfos actuales, sino de un tronco común de primates. «El hombre es una rama del árbol simiano del Antiguo Continente, y desde el punto de vista genealógico se le debe colocar en el grupo catarrino». Los an-

[15] *La descendencia del hombre y la selección en relación al sexo*, trad. esp. de J. del Perojo y E. Camps (Madrid 1885) c.21 (p.699): «La principal conclusión a que hemos llegado, y que hoy la mantienen muchos naturalistas muy autorizados, es que el hombre desciende de un tipo de organización inferior . . Aquel que no se satisface, como el salvaje, de ver a todos los fenómenos de la naturaleza dislocados e inconexos, no puede por mucho tiempo seguir creyendo que el hombre es fruto de un acto separado de creación». La obra contiene una segunda parte, y la más extensa (p.243-698), que desarrolla el tema de la selección sexual en los animales, y secundariamente en el hombre, con profusión de observaciones zoológicas. Sostiene, en efecto, Darwin que «la selección sexual ha desempeñado un papel principal en la historia del mundo orgánico», ya que los machos mejor dotados y que han desarrollado cualidades superiores ganan en la concurrencia y escogen las mejores hembras o mayor número de ellas, o son, a su vez, elegidos por ellas (p.249ss).

[16] *La descendencia del hombre* c.21, resumen, p.699-700.

cestrales simiescos del hombre o «primados» reciben una primera división en simios catarrinos y platirrinos, por la conformación de la nariz. Del primer grupo descienden los hombres en línea divergente de los grandes monos actuales, que serían sus primos hermanos [17]. En cuanto al lugar de su nacimiento, o cuna de la humanidad, Darwin sostiene ser Africa, que es el hábitat actual de las especies semejantes del gorila y chimpancé, y por ello, con igual probabilidad, de la especie desaparecida de progenitores del hombre [18]. Reconoce de nuevo que existen inmensas lagunas en el hallazgo de fósiles de especies intermedias semisimias. Pero nada sabe de descubrimientos de fósiles antropopitecos y no da importancia alguna a tales pruebas de la paleontología, afirmando con Lyell que el descubrimiento de fósiles vertebrados «ha sido un procedimiento tardío y casual» [19]. A él le basta para comprobación de la tesis transformista la homología en el desarrollo embrionario y en las formas orgánicas del hombre con dichos animales, junto con la fuerza irresistible de sus leyes de evolución orgánica. En virtud de ellas comparte también la tesis de que el primer tronco del que descienden los vertebrados todos es el pez [20].

Darwin da, en cambio, importancia al estudio de las razas humanas, en cuyas notables diferencias encuentra el claro origen y derivación de unas y otras y de un tronco único simiesco. La discusión que entabla es si constituyen especies distintas, como muchos dicen, o subespecies y variedades. El se inclina por la tesis de subespecies, puesto que muchas razas primitivas o salvajes le parecen más cercanas a los monos que a las razas occidentales civilizadas. Más hiriente, acientífica e intolerable hoy día es su tesis que aplica la ley de extinción de las especies intermedias por las que han triunfado en la selección natural, según la cual anuncia la exterminación de todas las razas antiguas y salvajes por los pueblos civilizados [21]. Por otra parte, «la discusión entre monogenistas y poligenistas habrá por completo terminado» cuando se acepten universalmente los prin-

[17] Ibid., c.6 p.186-9; c.21 p.701-2.

[18] Ibid., c.6 p.191-2.

[19] Ibid., c.6 p.191.

[20] Ibid., c.6 p.193.201; c.21 (p.702): «Los cuadrumanos y todos los mamíferos superiores descienden probablemente de un antiguo marsupial, el que venía, a su vez, por una larga línea de formas diversas, de algún ser medio anfibio, y éste nuevamente de otro animal semejante al pez. En la espesa oscuridad del pasado adivinamos que el progenitor primitivo de todos los vertebrados debió de ser un animal acuático provisto de branquias».

[21] Ibid., c.7 p.222. Cf. c.6 (p.190-1): «Llegará un día, no tan distante por cierto, que de aquí a allá se cuenten por miles los años, en que las razas humanas civilizadas habran exterminado y reemplazado a todas las salvajes por el mundo esparcidas. Para ese mismo día habrán también dejado ya de existir... los monos antropomorfos, y entonces la laguna será aún más considerable, porque no existirán eslabones intermediarios entre la raza humana que prepondere en la civilización, a saber: la raza caucásica y una especie de mono inferior..., en tanto que en la actualidad la laguna sólo existe entre el negro y el gorila». Para Darwin, salvajes son al menos los negros de Africa y las razas de Oceanía.

cipios de la evolución. Es lógico que no una sola pareja, sino diversas parejas, por múltiples cruzamientos y lenta variación dentro del mismo hábitat, hayan dado lugar a la formación tanto de las razas de animales domésticos como de las razas humanas y de la entera especie humana [22]. En su materialismo no suscita esto ningún problema.

Darwin ha introducido en su obra el análisis complementario de la *evolución de la vida psíquica* desde los animales hasta el hombre. Su minuciosa explicación está en línea netamente zoológica, es decir, materialista. Parte de la tesis de que no hay «diferencia esencial» en las facultades mentales del hombre y mamíferos superiores [23]. Igualmente, el principio evolucionista comporta la doctrina de que no hay diferencia sino «de grado» entre el alma del hombre y la de estos animales [24]. En consecuencia, todos los fenómenos del psiquismo humano existen ya, en sus elementos iniciales, en dichos animales y de ellos se desarrollan por lenta evolución. Darwin se aplica con celo a descubrir estos primeros síntomas simiescos de nuestras facultades. Ante todo, todas las emociones de amor, ira, temor, o sentimientos de placer, dolor, felicidad, etc., se manifiestan hasta en las especies inferiores. Asimismo, las facultades de imaginación, memoria, atención, aparecen en ellos. De igual suerte muchos animales dan muestras de «ciertos indicios de razón» y «se les ve reflexionar y decidirse» [25]. Son también capaces de adelantos progresivos, del uso de instrumentos y utensilios, de ciertas construcciones. Tras de esos primeros destellos de inteligencia vienen los indicios de ideas y concepciones abstractas, pues los perros, v.gr., relacionan, y las aves son capaces de aprendizaje en el canto. El lenguaje tampoco tiene su origen en un acto especial de creación, como algunos dicen, sino puede derivarse muy bien de los signos de comunicación y voces inarticuladas de ellos [26].

Los niveles más elevados de las facultades superiores del hombre son el sentido o conciencia moral y la religión. Respecto de la vida moral, Darwin comparte la doctrina utilitarista de que el principio moral consiste en «el principio de mayor felicidad» o en el placer y bien propio, unido al bien general o ma-

[22] Ibid., c.7 p.219-220; c.21 (p.701): «No existió ninguna pareja especial que fuera mucho más modificada que las otras que se hallaban en la misma comarca, pues esas modificaciones, en semejante caso, tendrían que irse borrando por efecto del libre cruzamiento entre las parejas».

[23] Ibid., c.3 (p.76): «Mi objeto en este capítulo es demostrar que no hay diferencia *esencial* entre las facultades del hombre y mamíferos superiores».

[24] Ibid., c.4 (p.152): «No obstante la diferencia que media entre *el alma* del hombre y la de los animales superiores, esta diferencia, sin embargo, consiste *en grado, no en esencia*».

[25] Ibid., c.3 p.88-9.

[26] Ibid., c.3 p.106-8.

yor utilidad de los demás [27]. Pero añade que este principio utilitario nace del sentimiento de simpatía o amor a los demás, que tiene su origen en el instinto de sociabilidad. Mas los animales poseen gran variedad de instintos sociales. En consecuencia, con el predominio de instintos o afecciones sociales, por fuerza llegan a la adquisición del sentido o conciencia moral [28]. La selección natural obrará para el desarrollo y persistencia de aquellos que poseen estos instintos sociales, que son los más benéficos.

En cuanto a la *religión*, también se empeña Darwin en descubrir ciertos indicios en los animales. Desde luego, no se trata de la creencia en un dios supremo y providencia universal, que es producto de las inteligencias superiores y civilizadas. Darwin sigue aquí las teorías evolucionistas sobre el origen de la religión de M. Tylor y J. Lubbock, a quienes se remite, que ya se habían adelantado al evolucionismo biológico; éstos hacían derivar las creencias religiosas de las formas más imperfectas y primitivas que iban descubriendo: animismo, fetichismo, el culto a los espíritus y fuerzas de la naturaleza. Tales son los modos de religión, recalca Darwin, que se encuentran en casi todos los pueblos salvajes. De tal tipo de creencias religiosas, nacidas del temor y la imaginación, se encuentran indicios en animales superiores. «El perro mira a su amo como a un dios», y es capaz de sentimientos de reverencia, amor y devoción para con él [29]. La creencia en un dios supremo de tipo monoteísta vino en último lugar, y es producto de la especulación del «hombre elevado por una larga cultura». Nada tiene, por lo tanto, de noción innata, instintiva y universal, ni puede esgrimirse como «arma con que muchos quieren demostrar su existencia» [30]. La religión ha nacido, pues, por lenta evolución, de los instintos animales.

En la obra siguiente, *La expresión de las emociones* (1872), la actitud de Darwin es aún más zoologista. Más que una psicología, es una descriptiva fisiológica de las distintas reacciones corporales que provocan las emociones, en todo semejantes en los animales y en los hombres. La descripción se centra en los detalles de estas reacciones somáticas y exteriores de las diversas especies zoológicas. La conclusión es un nuevo argumento a favor de la lenta evolución del psiquismo animal hacia el del

[27] Ibid., c.4 p.145-6.

[28] Ibid., c.4 (p.117-8): «Todo animal, cualquiera que sea su naturaleza, si está dotado de instintos bien definidos, incluyendo entre éstos las afecciones paternales y filiales, inevitablemente llegaría a la adquisición del sentido moral o de la conciencia cuando sus facultades intelectuales llegasen o se aproximasen al desarrollo a que aquéllas han llegado en el hombre».

[29] Ibid., c.3 p.112-116.

[30] Ibid., c.21 p.705-6.

hombre, y que todas las razas, humanas, antes de su diversificación, descienden de un antecesor común, o «cepa única», ya elevada sobre el nivel animal a los rasgos de humanidad [31].

Al final de *La descendencia del hombre*, Darwin se defiende de que su teoría transformista llevara a consecuencias irreligiosas (sin duda las impugnaciones de parte de los creyentes habían ya comenzado), cuando él se limita a descubrir las leyes de la naturaleza en la evolución orgánica [32]. Pero ya no invoca la creación de las primeras formas vivientes por Dios, como en su primera obra. Su creencia teísta se había ya desvanecido ante la nueva concepción de la descendencia inferior del hombre. Si bien como científico rehúye expresar sus convicciones personales, en sus cartas delata sus vacilaciones respecto de la creencia en un Dios. Como a Stuart Mill, le repugna creer en un Dios que hubiera creado los males y el dolor, y se declara por fin *agnóstico*, término introducido poco antes (1869) por Huxley [33].

Darwin es, ante todo, un investigador zoólogo; pero el evolucionismo que ha construido le ha conducido a una filosofía materialista, como aparece de lo dicho.

Neodarwinismo.—Sabido es que la teoría de Darwin alcanzó una difusión muy rápida no sólo en Inglaterra, sino en el extranjero, comenzando por Francia y Alemania, favorecida por el clima de positivismo científico reinante en la segunda mitad del siglo. Las versiones de las obras de Darwin se multiplicaron en todas las lenguas, y numerosos propagandistas repitieron y defendieron en sus escritos las ideas transformistas. Contribuyeron mucho a esta propagación del evolucionismo TOMÁS HUXLEY, que había llegado, antes de la primera obra de Darwin, a deducir por su cuenta la transformación de las especies biológicas y que luego fue

[31] *La expresión de las emociones en el hombre y en los animales*, trad. de E. HERAS (Valencia, Sampere, s.f.) II (p.227-8): «Este hecho es interesante; procura un nuevo argumento en favor de la opinión según la cual las diversas razas humanas descienden de una sola y única cepa, de un antecesor primitivo que debía tener órganos casi iguales a los del hombre..., anteriormente a la época en que estas diversas razas humanas comenzaron a constituirse».

[32] *La descendencia del hombre* c.21 (p.706): «Sé muy bien que las conclusiones a que hemos llegado en esta obra serán tildadas por alguno como altamente irreligiosas. Mas el que tal haga, comprométase a demostrar por qué razón es más irreligiosa la explicación del origen del hombre como especie distinta de una forma inferior, mediante las leyes de la variación y selección natural, que aquella otra del nacimiento del individuo por las leyes de la reproducción ordinaria. Ambos nacimientos del individuo y de la especie son partes iguales de esa gran sucesión de fenómenos que nuestro espíritu rehúsa confesar cual obra de un ciego azar». Pero también, añade, se rebela contra la consecuencia de que hayan sido ordenados dichos fenómenos «con cierto fin especial», o con un finalismo trascendente. Sencillamente, los hechos biológicos toman una dirección evolutiva a formas más perfectas por la ley de la selección natural.

[33] *Carta de* 1870, en *Vie et Correspondance*, trad. fr. (París 1888) I (p.354): «Cualesquiera que sean mis convicciones sobre este punto, no pueden tener importancia más que para mí solo... Puedo aseguraros que mi juicio sufre a menudo fluctuaciones... En mis mayores oscilaciones no he llegado nunca al ateísmo en el verdadero sentido de la palabra, es decir, a negar la existencia de Dios. Yo pienso que, en general (y sobre todo a medida que envejezco), la descripción más exacta de mi estado de espíritu es la del agnosticismo».

uno de sus más entusiastas seguidores. Y a la vez Herbert Spencer, que elevó el evolucionismo a una teoría general de la realidad. De ellos se habla en el capítulo siguiente.

Una variante en el campo biológico y a la vez desarrollo de la teoría de Darwin es el llamado *neodarwinismo*, según el cual no se da transmisión hereditaria de los caracteres adquiridos sino con las mutaciones del plasma germinal a causa de la selección natural. Tiene dos representantes principales.

Alfredo Russell Wallace (1823-1913), botánico y geómetra inglés, ya citado por Darwin, y que, después de numerosos viajes y estudios, llegó independientemente de éste a una teoría similar de la evolución. Entre sus obras deben citarse *On the Tendencies of Varieties to Depart indefinitely from the Original Type* (1858), *Contributions to Theory of Natural Selection* (Londres 1870), *On The Geographical Distribution of Animals* (2 vols., 1876), *Darwinism, an Exposition of the Theory of Natural Selection* (1889). No obstante su evolucionismo, Wallace permaneció firme en su convicción de que el espíritu humano ha sido creado por Dios, dotado de libertad e inmortalidad, tesis defendida sobre todo en *Man's Place in the Universe* (1903).

Augusto Weismann (1834-1914) es el sabio biólogo alemán, nacido en Francfort, y que fue profesor de zoología en Friburgo (1866-1912). Entre sus obras destacan *Über die Berechtigung der Darwinschen Theorie* (Friburgo 1868), *Studien zur Deszendenztheorie* (Leipzig 1875-76), *Die Kontinuität des Keimplasmas als Grundlage einer Theorie der Vererbung* (Jena 1885), *Über Germinalselektion* (1896), *Die Selektionstheorie* (1909). Weismann fue un ferviente defensor de la teoría darwiniana, que contribuyó a darla a conocer en la cultura germánica. Sostuvo «la omnipotencia de la selección natural» como la sola concepción científica de la evolución y se erigió en cabeza de los neodarwinistas, que polemizaron contra Lamarck y los neolamarckianos. La evolución es, según él, determinada por una «selección germinal», que concierne exclusivamente a las células reproductivas y no al «soma», o el cuerpo individual. Las modificaciones del ambiente sobre las células del soma no influyen sobre el plasma germinal. Este conserva la continuidad a través de los individuos, y en los elementos del mismo (que se llamarán más tarde «cromosomas») se localizan los determinantes de los factores hereditarios. Estas doctrinas hacen de él uno de los fundadores de la genética [34].

Pero *los impugnadores* surgieron también en gran número, no sólo de los medios eclesiásticos católicos y protestantes, sino también entre los científicos. Uno de los primeros fue Luis Agassiz

[34] A. R. Wallace, *My Life*, 2 vols. (Londres 1908); A. B. Meyer, *Charles Darwin and A. R. Wallace* (Londres 1870); J. Marchant, *A. R. Wallace: Letters and Reminiscences* (Londres 1916); B. Petronijevic, *Ch. Darwin and A. R. Wallace* (Londres 1925); W. B. George, *Biologist Philosopher: A Study of the Life and Writings of A. R. Wallace* (Nueva York 1964).

H. Spix, *A. Weismann als Erkenntnistheoretiker und Philosoph* (Giessen 1913); E. Gaupp, *A. Weismann. Sein Leben und sein Werk* (Jena 1917).

(1807-1873), naturalista suizo y creyente sincero, profesor en la Universidad de Neuchatel y luego en la de Harvard. Desde esta cátedra lanzó varios artículos (1860) impugnando con gran vivacidad la primera obra de Darwin y su teoría mecanicista del proceso de la selección natural. Dada su gran autoridad, sus ataques obtuvieron fuerte resonancia.

Del evolucionismo biológico al monismo materialista

Pero el principal seguidor y propagador de la doctrina de Darwin en el siglo XIX y el que abiertamente extrajo las consecuencias materialistas de la teoría, elaborando un sistema monista, fue el alemán Haeckel.

Ernesto Enrique Haeckel (1834-1919).—Nació en Potsdam, y estudió medicina y ciencias naturales en Berlín y Wurzburgo. Respondiendo a las críticas de sus adversarios de sostener el materialismo ateo por desconocer en absoluto la religión cristiana, él mismo declara, en las observaciones finales de la obra *Los enigmas*, que tuvo una educación piadosa y que no sólo se distinguía en la escuela «por un celo y ardor particular en las clases de instrucción religiosa», sino que «a los veintiún años defendía calurosamente las doctrinas cristianas» contra sus compañeros librepensadores, no obstante andar ya quebrantado en la fe por el estudio de la anatomía y fisiología. Y que sólo llegó a abandonarla completamente, «presa de los combates interiores más amargos, a continuación del estudio completo de medicina y de mi práctica médica».

Se dedicó en seguida al estudio de las ciencias naturales, y después de una estancia en Italia para investigar la fauna mediterránea, fue nombrado profesor, primero, de anatomía, y después de zoología, en la Universidad de Jena (1862), cargo que ocupó hasta 1908. Fruto de sus investigaciones fueron diversas monografías sobre especies animales inferiores que publicó en el transcurso de su vida. Pero son universalmente conocidas las obras que consagró a la exposición y defensa del darwinismo y de su filosofía monista. La primera fue *Generelle Morphologie der Organismen*, 2 vols. (Berlín 1866), que aparece poco después del *Origen de las especies*, de Darwin, y en la que se declara acérrimo partidario de su teoría, que extiende a todas las formas orgánicas, concibiendo ya el transformismo biológico como una nueva filosofía. La obra encontró duras críticas, pero él respondió con una exposición más clara y popular del transformismo en la obra *Historia de la creación natural (Natürliche Schöpfungsgeschichte*, Berlín 1868). Como las dos son anteriores a *La descendencia del hombre*, de Darwin, en que éste aplicaba la evolución al origen del hombre, Haeckel se le había adelantado en ambas obras, describiendo con lujo de detalles la descendencia del hombre de los prosimios en la línea de los monos catirrinos. A esta obra siguieron *Anthropogonie* (Jena 1875), en que recoge las teorías de Darwin sobre el desarrollo de todas las facultades del hombre de los instintos animales, y que suscitó ya gene-

ral indignación porque negaba abiertamente toda diferencia esencial entre el hombre y los animales; *El monismo como lazo entre la ciencia y la religión (Der Monismus als Band zwischen Wissenchaft und Religion,* Bonn 1893), que es la profesión de fe de su sistema monista; asimismo *Lebenswunder* (Stuttgart 1894); por fin, el tristemente célebre *Los enigmas del Universo (Die Welträtsel,* Stuttgart 1899), condenado por los filósofos y científicos, pero que alcanzó enorme difusión en el mundo, pues llegó a una venta de hasta medio millón de ejemplares, contribuyendo eficazmente a la divulgación del evolucionismo materialista. No obstante declarar en el *prólogo* que ponía punto final a su obra con el último día del siglo, augurando para el siglo XX la aceptación universal del evolucionismo en el cuadro de su filosofía monista, continuó Haeckel publicando numerosos escritos de polémica y de divulgación científica, que no añaden, empero, nada nuevo al contenido de sus ideas [35].

El transformismo.—En la obra *Historia natural de la creación,* en que condensa y esclarece con nuevos datos la exposición difusa de la anterior, *Morfología general,* Haeckel se muestra un fiel seguidor de Darwin, a quien de continuo cita colmándole de elogios como el gran descubridor de la ley universal de la evolución, un genio comparable a Newton, en su ley fundamental de la gravitación, y el Copérnico del sistema orgánico. Previamente traza la historia de los precursores del evolucionismo y la lucha mantenida contra sus adversarios, los defensores de la creación por Dios de especies inmutables. Son impugnados con vehemencia Linneo, Cuvier y Agassiz. La concepción creacionista de éstos es anticientífica, lo mismo que la idea de un Dios creador de la materia, porque «allí donde comienza la fe, la ciencia acaba». La fe, con su «historia sobrenatural de la creación», es producto de la imaginación poética. Frente a ella alza la ciencia «la historia natural de la creación», que es la explicación causal mecanicista de las especies vivientes por evolución y transformación perfectiva. La evolución

[35] TRADUCCIONES: *Historia de la creación de los seres organizados,* trad. de CRISTÓBAL LITRÁN, 2 vols. (Valencia, F. Sampere, s. f.); *Los enigmas del Universo,* trad. de C. LITRÁN (Valencia, F. Sampere, s. f.); *Psicología celular y otros escritos,* trad. de A. ZOZAYA (Madrid 1889); *Estado actual de nuestros conocimientos sobre el origen del hombre. El monismo, lazo entre la ciencia y la religión,* trad. de F. DÍEZ-RETG (Barcelona, s. f.).

Bibliografía: H. SCHMIDT, *Was wir E. Haeckel verdanken* (Leipzig 1914); ID., *E. Haeckel. Leben und Werken* (Berlín 1926); V. FRANZ, *E. Haeckel. Denken und Wirken,* 2 vols. (Jena 1943-44); J. LAMINNE, *L'univers d'après Haeckel* (París 1911); E. WASSMANN, *La probité scientifique de Haeckel* trad. fr. (París 1911); ID., *Haeckels Monismus eine Kulturgefahr* (Friburgo 1919); H. LOOPS, *Anti-Haeckel* (Halle 1900); O. D. CHWOLSON, *Hegel, Haeckel, Kossuth und das zwölfte Gebot* (Brunswick 1907); E. DENNERT, *Haeckels Weltanschauung kritisch beleuchtet* (Stuttgart 1906); V. BRANDER, *Der naturalistische Monismus der Neuzeit* (Paderborn 1907); J. ENGERT, *Der naturalistische Monismus Haeckels* (Viena 1907); E. MANZI, *E. Haeckels Welträtsel oder Neomaterialismus* (Zurich 1901); F. MICHELITSCH, *Haeckelismus und Darwinismus* (Graz 1900); F. PAULSEN, *Philosophia militaris* (1901); E. KÖNIGSWIEN, *Haeckel. Der monistische Philosoph* (Leipzig ²1900); A. DREWS, *Der Monismus dargestellt in Beiträgen seiner Vertreter* (Jena 1908); J. M. DARIO, *Matérialisme,* en *Dict. Apol.* col.492-514; J. HEMLEBEN, *R. Steiner und E. Haeckel* (Stuttgart 1963); D. H. DE GROOD, *Haeckel's Theory of the Unity of Natur* (Boston 1965); F. KLIMKE, *Der Monismus und seine philosophischen Grundlagen* (Friburgo 1911); trad. it. de A. FERRO (Florencia 1914). Casi toda la bibliografía es de polémica contra Haeckel.

natural de las mismas se explica por *causas mecánicas*, y no por recurso a un agente sobrenatural, ni por la noción absurda de especies fijas [36].

Entre los varios pensadores que preanunciaron la teoría de la evolución, Haeckel saluda con gran entusiasmo a Goethe. Este, en su escrito *La metamorfosis de los animales* (1819), había enunciado que todos los organismos vivientes derivan de «un tipo primitivo» por «incesante metamorfosis progresiva», según leyes eternas de evolución. Y que este tipo representa «la íntima comunidad original» que está en el fondo de todas las formas orgánicas como «potencia formatriz interna», determinante del movimiento organizador [37]. Haeckel ve en esa concepción preformado su monismo evolucionario, que enlaza directamente con el panteísmo romántico alemán. Pero fue Lamarck su verdadero fundador, que expuso la teoría fundamental de la evolución. Debería llamarse lamarckismo, mientras que el darwinismo es la explicación científica del mismo mediante la ley de la selección natural [38].

Por lo demás, Haeckel sigue fielmente a Darwin en la exposición de la teoría, ilustrada con numerosas aportaciones de su abundante erudición científica e histórica y no menos fecunda imaginación. La ley fundamental del proceso evolutivo es la selección natural en la lucha por la existencia que hace triunfar, a través de la herencia, aquellas formas nuevas más aptas y perfectas. A ella contribuyen eficazmente la ley de adaptación al medio con las múltiples influencias del ambiente que determinan las modificaciones morfológicas, promoviendo la formación de nuevos órganos o el desuso de otros. «El origen de las especies por la división del trabajo, la divergencia o diferenciación de variedades, resulta necesariamente de la selección natural». Haeckel acentúa que esta ley de selección evolutiva es también *ley de progreso* o *de perfeccionamiento* [39]. Su aportación principal a la teoría es la que él llamó «ley biogenética fundamental» y que señala el paralelismo entre el desarrollo del embrión individual y el desarrollo o evolución en el tiempo de la estirpe *(phylum)* a que pertenece. Su fórmula abreviada es: *La ontogénesis es una recapitulación abreviada y acelerada de la filogénesis* [40]. Tal parece ser para él la prueba fundamental de la evolución.

Haeckel ha integrado la transformación de las especies en una

[36] *Historia natural de la creación de los seres organizados según las leyes naturales*, trad. de CRISTÓBAL LITRÁN (2 vols., Valencia, F. Sampere, s. f.) lec.1.ª p.18; lec. 2.ª p.34-42ss. Cf. p.55: «El dogma linneano de la especie es uno de esos dogmas irracionales y que, por lo mismo, dominan; es hasta el más despótico de esos dogmas».

[37] *Historia natural de la creación* lec.4.ª p.90ss.

[38] Ibid., lec.7.ª p.146.

[39] Ibid., lec.11.ª p.262.

[40] *Los enigmas del Universo*, trad. de C. LITRÁN, 2 vols. (Valencia, F. Sampere, s. f.) I 6.º p.94. Cf. 8.º p.163: «En el hombre, como en todos los organismos, *la embriogenia es una recapitulación de la filogenia*». *Historia natural de la creación* lec.12.ª (p.296-7): «Como he dicho en mi *Morfología general*, la ontogénesis, o la evolución individual, es una corta y rápida recapitulación de la filogénesis, o del desarrollo del grupo correspondiente, es decir, de la cadena de antepasados del individuo, y esta ontogénesis se efectúa en conformidad con las leyes de la herencia y de la adaptación». Cf. lec.15.ª II p.33, etc.; *Generelle Morphologie* II p.110-147.371.

concepción cósmica de la evolución según su filosofía monista. Después de describir a su modo todo el proceso cosmogónico del mundo, pone todo su celo en explicar la aparición de la *vida* desde lo inorgánico y por vía simplemente mecanicista. La vida no debe su origen a ningún principio trascendente, sino que fluye como resultado de las propiedades físico-químicas del carbono y de la fluidez de los innumerables compuestos carbonados albuminoides [41]. Y todos los fenómenos vitales obedecen a esas mismas causas. El primer producto de esa organización, que surge por generación espontánea, es la que llamó *mónera*, diminuto plasma de un compuesto albuminoide del carbono. Su modelo era el famoso *Batybius*, que tanta polémica suscitó por su carácter ficticio. Las móneras comienzan su trabajo de adaptación elaborando el núcleo y luego la membrana celular. Ya tenemos el primer organismo unicelular, que sigue su marcha evolutiva por toda la familia de protistas: amebas, infusorios y rizópodos [42]. Haeckel es incansable en trazar cuadros completos de «genealogías» y «filogenias» de todas las *phyles* o troncos filéticos del reino vegetal y animal. Su obra está bien surtida de estos esquemas, y no menos abundante en todo tipo de neologismos griegos y latinos para encasillar sus imaginarias combinaciones orgánicas.

La descendencia del hombre respecto de sus antepasados zoológicos tampoco guarda secretos para Haeckel, a juzgar por los cuadros completos que ofrece de las series genealógicas a través de los 22 escalones que van desde las primitivas móneras hasta el *homo primigenius* [43]. Las lagunas que podían presentarse las ha llenado cumplidamente con imaginación y términos nuevos. Para su confección ha prescindido de toda documentación paleontológica. Más tarde se descubrió el *pitecántropo* de Java *(Pitecanthropus erectus)*, y Haeckel lo saludó como el eslabón que faltaba entre los descendientes antropoides de los catirrinos y el hombre. Pero ya había reservado su puesto a toda la serie de pitecántropos con el término de *Alalos* («sin lenguaje»), inmediatos a las razas humanas primitivas, de las que ofrece también esquemas completos.

Monismo materialista.—La teoría de la evolución la ha concebido Haeckel, ya desde sus primeras obras, dentro de una filosofía general que estableciera la unidad y continuidad de todos los fenómenos del mundo real. A esta síntesis filosófica la llamó desde el principio *monismo*. El término fue lanzado ya por Wolff, y era aplicado a todos los sistemas, idealistas o no, que establecieran el principio romántico del Todo-Uno *(en kai pan)*, o la unidad de Dios y el mundo, es decir, las diversas formas de panteísmo. Ahora lo retoma Haeckel para sentar su más conocido monismo mecani-

[41] *Historia natural de la creación*, lec.14.ª I (p.319): «Unicamente en las propiedades especiales químico-físicas del carbono, y sobre todo en la semifluidez y la inestabilidad de los compuestos carbonados albuminoides, es donde hay que ver las causas mecánicas de los fenómenos de movimientos particulares, por los cuales los organismos y los inorganismos se diferencian, y que se llama en un sentido más restringido *vida*».

[42] Ibid., lec.8.ª I p.277ss; lec.13.ª p.315ss.

[43] Ibid., lec.22 II p.255-283.

cista y materialista, o la unidad de todos los seres en el universo, como única sustancia material, retornando a la concepción presocrática de Anaximandro, Empédocles y Heráclito, a quienes tanto invoca.

Esta concepción la desarrolla sobre todo en *Los enigmas del Universo*. Con este título quiere responder al problema de los *siete enigmas del mundo* lanzado por el científico, presidente de la Academia de Berlín, EMILIO DU BOIS-REYMOND (1818-1896), en su discurso *Die sieben Welträtsel* (Berlín 1880). Los siete enigmas eran: 1) Naturaleza de la materia y de la fuerza; 2) origen del movimiento; 3) primera aparición de la vida; 4) finalidad de la naturaleza; 5) el surgir de la sensación y la conciencia; 6) la formación del pensamiento racional y del lenguaje; 7) la libertad. Du Bois-Reymond presenta tres enigmas como trascendentes e insolubles (1.º, 2.º, 5.º); otros tres como difíciles, pero de posible solución (3.º, 4.º, 6.º), y respecto del 7.º, como de otras cuestiones lanzadas en conferencia anterior, *Los límites del conocimiento natural* (Leipzig 1872), pronuncia un discreto: *ignoramus et ignorabimus*. Haeckel le ataca duramente, así como al biólogo VIRCHOW, por su «conversión» a la doctrina de la creación divina de las especies. Y de antemano pronuncia que los enigmas están resueltos en su monismo evolucionista, menos el de la libertad, que es pura ilusión [44].

El monismo lo presenta por oposición cerrada a toda forma de *dualismo*. Ante todo del dualismo gnoseológico del conocer sensible y racional. Por ello postula la fusión de la experiencia y el pensamiento (o el empirismo y la especulación), y de la filosofía y la ciencia, puesto que las dos vías del conocer, la experiencia sensible y la razón, son *dos funciones diferentes del cerebro* [45]. Esta vía fusionada lleva a una filosofía *real*, a un monismo realista, por lo que se opone a toda concepción *idealista* del mundo, que no produce conocimiento verdadero. Y, a la vez, este conocimiento experimental y de razonamiento inductivo-deductivo de la realidad establece el único método de la ciencia positiva. Por ello se rechaza todo posible modo de conocer por el *sentimiento* y la *revelación* y todos los dogmas de la fe, en nombre del «dogmatismo» de la ciencia [46].

Más aún se opone la concepción monista a toda escisión *dualista* de la realidad. El *dualismo* establece en la realidad dos principios o sustancias diferentes: Dios y el mundo, materia y espíritu. El monismo, al contrario, no reconoce en el universo más que una sustancia única: Dios-naturaleza, cuerpo y espíritu, «como un solo y mismo ser». Por ello se opone radicalmente al *teísmo*, de un Dios supramundano, y lleva necesariamente al *panteísmo*, que «es el

[44] *Los enigmas del Universo*, trad. de C. LITRÁN, c.1 (p.27): «En mi concepto, los tres dogmas trascendentales (1,2,5) quedan suprimidos por nuestra concepción de la *sustancia*; los otros tres problemas, difíciles, pero resolubles (3,4,6), son definitivamente resueltos por nuestra moderna teoría de la *evolución*; en cuanto al séptimo..., el libre albedrío no es objeto de una explicación crítica, pues como dogma puro, no reposa más que sobre una ilusión, y no existe realmente».

[45] Ibid., c.1 p.27.

[46] Ibid., p.28-29.

punto de vista de las ciencias naturales modernas». Sus modelos son el panteísmo cosmológico de los presocráticos, el vitalista de Goethe y el «panteísmo puro» de Spinoza [47].

Este monismo se asienta en dos grandes principios. El primero es el que llama *ley de la sustancia (Substanz-Gesetz)*. Por ella entiende «la verdadera y única ley fundamental cosmológica» que abraza las dos leyes universales: «la ley química de la conservación de la materia y la ley física de la conservación de la energía». La primera había sido descubierta por Lavoisier (1789), y la segunda, por Mayer (1842). Estas dos leyes, al establecer que «la suma de materia que llena el espacio infinito es constante», y que «la suma de fuerza que obra en el espacio infinito y produce todos los fenómenos es constante», demuestran, según Haeckel, la unidad de todo el universo, es decir, que el mundo o universo cósmico es una *sustancia única* cuyos dos atributos fundamentales son la materia y la fuerza. Bajo el tal principio de sustancia introduce, pues, Haeckel la concepción del *monismo cósmico*, esto es, que el universo entero forma una «universal sustancia» o «divino ser cósmico». Y asume asimismo en él las tesis materialistas tomadas de Büchner y Vogt, ya conocidas: El universo es eterno, infinito, ilimitado, y constituye una sustancia con dos atributos, materia y energía, que la configuran en un movimiento evolutivo perpetuo, a través del espacio y tiempo infinitos, etc. [48]. No es extraño que los dos atributos, materia y energía, los identifique con los de materia y espíritu del modelo de sustancia de Spinoza, puesto que va a reducir todos los fenómenos de la conciencia a las fuerzas especiales del cerebro y sus vibraciones.

Haeckel complementa su monismo cósmico con la extraña teoría de la *sustancia pyknótica*. La sustancia universal no sólo es «kinética», o en constante movimiento mecanicista de «vibración de los átomos» bajo la ley de universal gravitación, sino también «pyknótica» (de *pyknosis* = condensación). La idea es tomada de Vogt, pero viene del doble movimiento de dilatación *(araiosis)* y condensación *(pyknosis)* que Anaxímenes puso en el *apeiron*, el infinito

[47] Ibid., c.1 (p.31-2): «Las diversas direcciones de la filosofía... se separan en dos grupos opuestos: de una parte, la concepción *dualista*, en la que reina la escisión; de otra, la concepción *monista*, en la que reina la unidad. A la primera se unen generalmente los dogmas teológicos e idealistas; a la segunda, los principios realistas y mecánicos. El *dualismo* separa en el universo dos sustancias absolutamente diferentes, un mundo material y un Dios inmaterial... El *monismo*, al contrario, no reconoce en el universo más que una sustancia única, a la vez dios y naturaleza; para él, el cuerpo y el espíritu (o la materia y la energía) están estrechamente unidos. El Dios *supraterrestre* del dualismo nos conduce necesariamente al *teísmo*; el dios intracósmico del monismo ... lleva al panteísmo ... Nos atenemos firmemente al monismo puro ... de Spinoza: la materia ... y el *espíritu* o energía son los dos *atributos* fundamentales, las dos propiedades esenciales del ser cósmico divino que lo abraza todo, de la universal sustancia».

[48] Ibid., c.1 (p.24): «Allí podemos convencernos de los *principios cosmológicos* siguientes ... 1) El mundo (universo o cosmos) es eterno, infinito e ilimitado. 2) La sustancia que la compone con sus dos atributos (materia y energía) llena el espacio infinito y se encuentra en estado de movimiento perpetuo. 3) Este movimiento se produce en un tiempo infinito bajo la forma de una evolución continua, con alternativas periódicas de desarrollos y desapariciones ... (siguen los otros principios evolucionistas, hasta doce). Y de la propia suerte que nuestra madre tierra no es más que un pasajero polvo del sol, así todo hombre... no es más que un minúsculo grano de plasma, en el seno de la naturaleza orgánica pasajera». Cf. ibid., c.12 II p.25-26.

de Anaximandro. La acción mecánica de la sustancia es un esfuerzo de contracción por la que se producen «centros de condensación infinitamente pequeños» llamados «pyknátomos», dotados de una cierta *alma* (el amor y odio de los elementos de Empédocles). Estos «átomos animados» vagan por el espacio de sustancia no masificada, o *éter*, y la evolución comienza por estas condensaciones primitivas. «Mientras en una parte del espacio se producen, por el proceso pyknótico, cuerpos celestes, en la otra parte se produce un proceso inverso: la destrucción de los cuerpos celestes que chocan entre sí. Las enormes cantidades de calor producidas en estos cambios mecánicos por el choque de los cuerpos celestes en rotación están representadas por el movimiento de las masas de polvo cósmico engendradas, así como la *neoformación* de esferas en rotación: el eterno juego empieza de nuevo»[49].

La cosmogonía es, por lo tanto, explicada de acuerdo con el sistema de Laplace, que Haeckel dice fue preformada por Kant en su obra juvenil *Historia natural general y teoría del cielo* (1755). A ella añade el viejo mito del *eterno retorno*, o el ciclo perpetuo de destrucción y formación de nuevos mundos. Pero esta evolución cósmica es la primera y fundamental fase. El proceso de evolución biológica se inserta así en el más amplio proceso de evolución universal. Y este *segundo principio* del evolucionismo orgánico queda así asumido en el principio más universal de la sustancia pyknótica, que retorna al antiguo atomismo mecanicista.

Por lo demás, en esta obra Haeckel repite incesantemente las teorías y esquemas de la evolución de los organismos desde las móneras hasta el hombre. La evolución del psiquismo humano desde los animales está explicada de manera más radicalmente materialista que en Darwin. «El alma es un concepto colectivo que designa el conjunto de las funciones psiquicas del plasma». El hombre «no posee una sola función intelectual que sea propiedad exclusiva de él. Su vida psíquica entera no difiere de la de los mamíferos, sus allegados, más que en *grado*, no en *naturaleza*»[50]. Y continúa hablando de «la embriología del alma», «embriogenia, filogenia del alma», que son simplemente la historia de la organización cerebral de los vivientes, amén de que atribuye un alma sensible a las plantas. El panteísmo vitalista es así conjugado con el materialismo craso (pues los átomos también tienen vida) en la imaginación calenturienta de Haeckel.

A estas y otras teorías arbitrarias y fantásticas, que desprestigiaron la obra de Haeckel ante los científicos, se añaden los más audaces ataques contra la religión y el cristianismo. En varios capítulos se ridiculizan de mil modos los dogmas cristianos y se recogen y aceptan las más groseras leyendas que el sectarismo ha vertido sobre Jesucristo (v.gr., que era hijo ilegítimo del soldado Josepho Pandera), sobre la tradición y las instituciones de la Iglesia. Jesús no supo escribir ni una línea; los relatos evangélicos fueron obra de

[49] Ibid., c.12 II p.10-12; c.13 II p.36.
[50] Ibid., c.7 I p.125; c.6 I p.122; c.11 I p.226.

la comunidad cristiana, y sus doctrinas y misterios, derivados de las mitologías paganas. En cuanto al Dios del teísmo, es un concepto puramente antropomórfico. Pero un Dios antropomórfico y a la vez invisible es «la noción paradojal de un Dios *vertebrado gaseoso*». La Trinidad cristiana es un «mixoteísmo» inferior al teísmo musulmán. La concepción del ateísmo—no hay Dios ni dioses como seres existentes fuera de la naturaleza—coincide en lo esencial «con el *monismo o panteísmo* de las ciencias naturales». Al menos Haeckel se declara abiertamente ateo, declarando con Schopenhauer que «el panteísmo no es más que un ateísmo pulido» [51]. Haeckel tiene siempre a la Iglesia como enemiga de toda civilización y trata de justificar su posición sectaria en nombre del dogmatismo de la ciencia por la necesidad de defender ésta contra sus ataques.

A pesar de ello, Haeckel no se desentiende del todo de la religión y, como tantos otros, proclama su propia *religión monista*. Esta religión la fundó en su discurso de Altenburg, *El monismo, lazo entre la ciencia y la religión* (1892). En su prefacio declaró «la profesión de fe de un naturalista», a la cual quiso incorporar las sociedades de naturalistas. La nueva religión tiene por objeto la fusión de la religión y de la ciencia, es decir, quiere reemplazar el cristianismo por la ciencia, estableciendo un verdadero culto religioso al progreso libre de la ciencia. Sus adeptos deberán adorar «la trinidad de lo verdadero, de lo bello y de lo bueno». Su cometido será unir a todos los sabios en el afán por la promoción del saber y la cultura, y en la lucha contra la religión cristiana, que es el mayor enemigo de la civilización. El templo de la nueva religión es el universo. Pero para las necesidades particulares serán precisos templos, y Haeckel augura que en el siglo XX pasarán muchos templos cristianos a las «comunidades libres» del monismo [52].

Asimismo, Haeckel explaya una *moral monista*, cuyo fondo sustancial es el utilitarismo. Estriba «en establecer un equilibrio en conformidad con la naturaleza entre el egoísmo y el altruismo», entre el instinto egoísta de conservación del individuo y el instinto social de conservación de la especie, que son dos leyes de la naturaleza. Acepta como ley fundamental el principio cristiano del «amor al prójimo como a sí mismo», que no es privativo del cristianismo, sino proviene de la antigua moral griega y de Confucio. Pero rechaza todas las demás normas de la «moral papal», condensadas en «el desprecio de sí mismo, el desprecio del cuerpo, el desprecio de la naturaleza, el desprecio de la civilización y de la familia profesados por el cristianismo» [53].

Haeckel termina su sectaria obra gloriándose de haber derribado

[51] Ibid., c.15 II p.77-80.

[52] Ibid., c.18 II p.117-131. *El monismo, lazo entre la religión y la ciencia*, trad., de E. Díez-Retg (Barcelona, Ed. Atlanta) p.115ss. La religión monista se acerca también al culto de la diosa Razón de la Revolución, y se opone a la religión de la humanidad, de Comte y otros, pues Haeckel ha luchado denodadamente en toda su obra contra lo que él llama «la filosofía antropista», que comprende los tres errores del «antropocentrismo, antropomorfismo y antropolatría». Su filosofía y su culto se dirigen al todo o el cosmos, no al «delirio antropista de las grandezas». Los fundadores de la religión naturalista no se ponen, pues, de acuerdo.

[53] *Enigmas del Universo* c.19 II p.132-149.

con su religión monista «los tres dogmas centrales de la filosofía dualista: el Dios personal, la inmortalidad del alma y la libertad»[54].

La sociedad monista.—Los esfuerzos de Haeckel por reunir los científicos en sus ideales de la filosofía y religión monistas tuvieron por fin éxito, después de algunos intentos frustrados, con la fundación de la «Sociedad monista alemana» (*Deutscher Monistenbund*), en 1906, en el Instituto Zoológico de la Universidad de Jena, bajo la presidencia honoraria del mismo Haeckel, y efectiva del pastor protestante liberal Alberto Kaltroff. Este falleció al poco tiempo, y le sucedió Guillermo Ostwald, y más tarde Rodolfo Goldscheid, todos los cuales profesan un monismo más o menos materialista. La sociedad congregó a un buen número de naturalistas y sabios. Pronto se extendió el movimiento a todo el mundo. Diversas sociedades liberales, materialistas y naturalistas de distintos países y muchas sectas masónicas y socialistas dieron su nombre a este monismo. Así llegó a constituirse, en el congreso monista celebrado en Hamburgo (8-9-1911), la «Sociedad monista internacional», que editó escritos de propaganda y tuvo por órgano *Das monistische Jahrhundert*. En Alemania llegó a integrar 41 grupos locales.

El fin de la sociedad era tomar como fundamento de la concepción del mundo la ciencia moderna con su continuo progreso, que, como norma para la instrucción y educación moral de la juventud, debía sustituir a la religión cristiana. Casi todos sus miembros profesaban, o bien el monismo materialista, o al menos un puro naturalismo. Pero a todos unía el mismo ideal por el cultivo de una ciencia secularizada como norma de la vida moral y la lucha por la extirpación de la religión cristiana.

La doctrina y actividades de la sociedad fueron combatidas por la «Sociedad Kepler», protestante, al frente de la cual estaban Juan Reinke (1849-1931), biólogo y filósofo, y Eberardo Dennert (1861-1942), naturalista, quienes ya lucharon contra Haeckel. También los católicos tuvieron parte activa en la polémica. Con la guerra mundial de 1914, la sociedad se deshizo y cesó la publicación de las obras de Haeckel.

Otra especie de *monismo filosófico* apareció en Alemania, que sigue un cierto idealismo y empirismo bajo diversas formas, y del que más tarde se habla.

En Francia, Felix Le Dantec (1869-1917) fue un digno continuador de Haeckel como divulgador de un evolucionismo materialista y sectario. Estudió fisiología y embriología y colaboró en el Instituto Pasteur (1885-1888). Enseñó primero en Lyón, y desde 1897 tuvo la cátedra de embriología en La Sorbona. Entre sus obras de divulgación científica y filosófica se cuentan *L'individualité et l'erreur individualiste* (París 1897), *Le conflict* (1901), *Les lois naturelles* (1902), *L'unité dans l'être vivant* (1902), *Les limites du connaissable* (1903), *La lutte universelle* (1904), *L'athéisme* (1907).

[54] Ibid., Epílogo. II p.164-5.

Le Dantec se adhirió con entusiasmo al evolucionismo biológico en la línea de los neo-lamarckianos, que combatió a los neo-darwinistas, de cuya actitud se hace eco su primera obra *Lamarckiens et Darwiniens. Discussion de quelques théories sur la formation des espéces* (París 1899). Pero toda su obra científica fue dedicada a la construcción de una teoría química de la vida, a la cual tentó de darle un significado filosófico. La vida es un puro fenómeno químico, cuyo origen ha de buscarse en el campo de los fenómenos naturales del mundo inorgánico. La biología, con las solas leyes de la asimilación funcional y de la herencia, puede dar plena razón de la vida y de su complejidad; por ello está en el centro de todas las ciencias. En consecuencia, la conciencia es la propiedad de un ser en su estructura orgánica evolucionada, y señala una particular función de los movimientos que se verifican en el cerebro; como la lógica no es sino la suma de adaptaciones comunes de toda la especie transmitidas por herencia a través de los siglos. Le Dantec definió su concepción como «ateísmo científico» y sostuvo que las creencias morales y religiosas no eran otra cosa que habituaciones hereditarias, una suerte de errores individuales útiles, o al menos no nocivas a la especie, que sobrevivieron a las condiciones ambientales de donde brotaron, pero destinadas a ser eliminadas por el progreso científico. En moral fue también determinista, sosteniendo que el bien y el mal no eran sino deformaciones sociales.

En España el evolucionismo se introdujo con las traducciones de Darwin y subsiguientes de Spencer, Haeckel y otros, ganando adeptos desde la década de los ochenta. Entre los defensores y propagadores del transformismo figuran LESMES SÁNCHEZ DE CASTRO, que escribió *El origen del hombre según la ciencia* (Madrid 1880).—JUAN MORENO IZQUIERDO, autor de *La filosofía de la ciencia* (Madrid 1882).—RAFAEL GARCÍA ALVAREZ, con su *Estudio sobre el transformismo* (Granada 1883).—El médico sevillano MANUEL MEDINA RAMOS y JOSÉ MORENO FERNÁNDEZ, autor de *Cuadros biológicos* (Sevilla 1891).—Los apologistas y escritores católicos impugnaron activamente el transformismo en los años siguientes [55].

[55] Cf. G. FRAILE-T. URDÁNOZ, *Historia de la filosofía española* II c.22 p.176-7; c.19 p.114.

CAPITULO VIII

Spencer y el evolucionismo filosófico

El evolucionismo tiene otra manifestación en Inglaterra, casi contemporánea al biológico de Darwin, por obra del gran pensador Spencer. Este, sin abandonar la misma base positivista, ha intentado construir una síntesis general de toda la realidad bajo el principio supremo de la evolución. Pero tal generalización metafísica de la evolución orgánica está condicionada por el presupuesto romántico de que la realidad mundana es una manifestación o revelación del absoluto, en virtud del cual los procesos evolutivos singulares, experimentables por la ciencia en algunos aspectos de la naturaleza, se unen en un proceso único universal que abraza toda la realidad.

La idea de esta evolución universal, que va a desarrollar Spencer con su evolucionismo filosófico, se eleva en parte sobre el puro positivismo y tiene sus raíces en el romanticismo e idealismo alemanes. Hegel y los demás idealistas han situado el devenir evolutivo en el seno mismo del principio infinito o idea absoluta, que se despliega en un proceso de evolución constante en todas las manifestaciones de la realidad finita. Ello se traduce también en el ideal romántico del *progreso* constante en la marcha de la historia. Se han de señalar primero estos precedentes, debidos a la introducción primera en el ambiente inglés de la filosofía alemana.

Los precedentes románticos.—Se han indicado ya, al hablar de Kant, los dos grandes poetas ingleses que difundieron en Inglaterra la literatura y filosofía alemanas de la era romántica. Samuel Taylor Coleridge (1772-1834) estudió la filosofía alemana, que le alejó netamente del empirismo de la escuela inglesa. Su obra poética está penetrada del espíritu romántico y del gusto por las ideas absolutas en las cuales las diversidades y contrastes del mundo finito se perdían y desaparecían. De Kant tomó especialmente la distinción entre la razón, en cuanto facultad de formar las nociones del absoluto, y el entendimiento, como facultad de formar las categorías que sólo permiten un conocimiento limitado. De esta distinción se sirvió sobre todo para ensayar una conciliación entre la filosofía y la teología cristianas en la dirección de la derecha hegeliana. Como Schelling, algunas de cuyas ideas decía haber anticipado, trataba de constituir una unidad superior entre la reflexión y la dogmática. La Trinidad, por ejemplo, se explicaría por la aplicación del esquema de tesis, antítesis y síntesis. Su pensamiento filosófico no es sistemático, y oscila entre un cristianismo de tipo

racionalista y un panteísmo místico, rico de sugestiones, provenientes sobre todo de Schelling. Para él como para muchos románticos, la poesía es el órgano que desvela el sentido profundo del ser. La obra de arte es una síntesis de lo consciente e inconsciente y requiere, para realizarse, la actividad inconsciente del genio, la cual permite al artista imitar lo oculto de las cosas que obra a través de la forma y figura [1].

TOMÁS CARLYLE (1795-1881) es el poeta filósofo e historiador escocés imbuido aún más del espíritu romántico. Sus aficiones le llevaron al estudio de la literatura alemana. La lectura de Schiller y Goethe (con quien mantuvo correspondencia epistolar) le condujo también al estudio de Kant y de los idealistas. Escribió un amplio estudio sobre la literatura alemana y una historia de Federico II de Prusia, así como la historia de la Revolución francesa. Su pensamiento filosófico, abierto a los influjos de los románticos e idealistas alemanes, se condensa en la obra humorística *Sartor resartus* (1833) y en la obra histórica *Sobre los héroes, culto al héroe y lo heroico en la Historia (On Heroes, Hero-Worship and the Heroic in History*, 1841) [2].

Según él, todas las cosas visibles son símbolos y emblemas. Lo sensible no enuncia sólo a sí mismo, sino encarna exteriormente al espíritu; la materia existe para representar una idea. El espíritu es silencio y misterio, pero también actividad creadora inagotable. Todo ser lo revela, y lo revela especialmente el hombre, cuya vida terrena es un «hábito» de un yo universal. El mundo es así el vestido de la divinidad. La ciencia de la naturaleza no hace sino explicar su mecanismo exterior, sin penetrar en el corazón de la existencia. El mundo no es una máquina muerta, como nos lo hace creer la ciencia. Nuestra experiencia y nuestro pensamiento no nos hacen salir de las formas del espacio y del tiempo, que pertenecen sólo a los vestidos del ser divino, que son siempre tejidos de nuevo. Lenguaje, banderas, obras de arte, dogmas religiosos son símbolos, «hábitos» o signos materiales de los valores divinos: El deber, el heroísmo, la libertad, el derecho, etc., por los cuales es concedido al hombre entrever el Uno. Mas los símbolos, como todos los ropajes, envejecen con el tiempo; la vida divina no se revela adecuadamente en ellos. La historia de la civilización discurre en la demo-

[1] OBRAS: *Complete Works*, 7 vols. (Nueva York 1853; 1884). BIBLIOGRAFÍA: J. H. MUIRHEAD, *Coleridge als Philosoph* (Londres 1930); G. FERRANDO, *Coleridge* (Florencia 1925); E. WINKELMANN, *Coleridge und die kantische Philosophie* (Leipzig 1933); I. A. RICHARDS, *Coleridge on Imagination* (Londres 1934); E. K. CHAMBERS, *S. T. Coleridge. A Biographical Study* (Oxford 1938); K. COBURN, *Inquiring Spirit. A New Presentation of Coleridge* (Londres 1953); R. H. FOGLE, *The Idea of Coleridge's Criticism* (Berkeley 1962); J. D. BOULGER, *Coleridge as Religions Thinker* (New Haven 1961).

[2] OBRAS: *Works*, edición del mismo CARLYLE, 37 vols. (Londres 1871-74); ed. de D. H. TRAILL, 30 vols. (Londres 1896-99). BIBLIOGRAFÍA: D. A. WILSON, *The Life of T. Carlyle*, 6 vols. (Nueva York 1923-24); D. GASCOYNE, *T. Carlyle* (Londres 1952); B. H. LEHMANN, *Carlyle's Theory of the Hero* (Durham 1928); M. STORRS, *The Relation of Carlyle to Kant and Fichte* (Bryn Mawor 1929); C. F. HARROLD, *Carlyle and German Thought* (New Haven 1934); A. C. TAYLOR, *Carlyle et la pensée latine* (París 1937); E. CASSIRER, *The Myth of State* (New Haven 1946); E. R. BENTLEY, *The Cult of Superman* (Hale 1947); G. RAVENNA, *La teoria del eroe in T. Carlyle e F. Nietzsche:* Nuova Antologia 43 (1905); M. VINCIGUERRA, *Romantici e decadenti inglesi* (Foligno 1926); G. GALLUCCI, *Il paradosso di Carlyle* (Nápoles 1936).

lición de los símbolos caducos y en la consagración de símbolos nuevos, por los cuales es dado acercarse a la fuente divina sin deformar el sentido de su originalidad perenne.

El héroe es el que reconoce el sentido oculto de los «hábitos» y el lenguaje cifrado de las apariencias y, en fuerza de su intuición excepcional, crea otros nuevos. Es un creador porque es un revelador. Las masas no llegan a reconocer «la divina idea del universo» bajo las apariencias fenoménicas. Privados del contacto inmediato con el espíritu, tratan de buscar su salvación en las constituciones democráticas, en el parlamentarismo, en las revoluciones o en las ideologías liberales y filantrópicas, contra todo lo cual polemizó Carlyle. Así se alejan de los valores concretos, poniendo en su lugar sustituciones insípidas. Los pueblos no pueden encontrar su salvación sino en la obediencia a los héroes, y en ella el sentido de su auténtica libertad. Como testimonios directos de la «realidad primordial», los héroes son todos reveladores y tienen idéntica naturaleza, aunque aparezcan diversos y con diversos cometidos en el desarrollo histórico. La historia de la civilización se identifica con la historia de los héroes, y los períodos de la misma vienen a corresponder a determinadas biografías o tipos heroicos. Por ello la historia de estos grandes hombres es el alma de la historia universal. El héroe puede ser profeta, poeta, hombre de Estado, y bajo todas estas formas representa la fuerza infinita que obra y se simboliza en todas las cosas, pero especialmente en estos hombres modelos. Con su teoría, Carlyle enlaza especialmente con Fichte y se anticipa al superhombre de Nietzsche.

Carlyle fue durante toda su vida, amargada por la enfermedad y su particular idiosincrasia, un inconformista que criticó no sólo las instituciones de su tiempo, a los filántropos, economistas y políticos, sino también a la ciencia de la naturaleza, que considera como realidad absoluta lo que no es más que un símbolo; a la moral utilitaria, a la que prestó una primera adhesión; a «la filosofía de las causas y los efectos», y a las ideas religiosas inmovilizadas en una profesión de fe eclesiástica. Dejando a un lado su primera fe protestante, su concepción mira a establecer una síntesis entre la filosofía y una religión naturalista concerniente sólo a «las relaciones internas del hombre con el universo misterioso». Su concepción religiosa está en el mismo plano que la de Goethe y Fichte, aunque rehúye decidir expresamente si su concepto de Dios es teísta o panteísta.

Guillermo Hamilton (1788-1856) sigue recibiendo influencias de la filosofía crítica alemana y es un precedente inmediato de algunas especulaciones de Spencer. Nació en Glasgow. Cursó sus estudios en Oxford. Fue primero profesor de historia en la Universidad de Edimburgo, y en 1836 obtuvo la cátedra de lógica y metafísica en la misma. Hombre de vasta erudicón, se puso en contacto con la filosofía extranjera, de Kant, de Schelling y Cousin, contribuyendo a su conocimiento en la cultura inglesa. Alcanzó gran fama con la publicación de tres ensayos en la «Edimbourgh Review»,

en los que construyó su propia filosofía en discusión con el pensamiento de otros. Fueron éstos: *Cousin's Writings and Philosophy of Unconditioned* (1829), *Brown Writings and Philosophy of Perception* (1930), *On Logic. Recent English Treatises* (1933). Estos tres ensayos exponen en síntesis la metafísica, gnoseología y lógica hamiltonianas, y fueron, con otros trabajos, reunidos en un volumen, el único publicado por el autor, *Discussions on Philosophy and Literature* (Londres-Edimburgo 1852). Sus lecciones sobre lógica y metafísica fueron compuestas en su primer año de enseñanza y repetidas durante veinte años, obteniendo sólo publicación póstuma [3]. Hamilton preparó por su parte la edición de las obras de Thomas Reid con numerosas notas y comentarios.

En su *doctrina gnoseológica*, Hamilton sigue la escuela escocesa del sentido común, aunque dando a la misma un giro independiente. Su teoría la presenta al refutar la de THOMAS BROWN (1778-1820), según el cual nuestra percepción sólo alcanza los hechos de conciencia. Su afirmación básica es que nuestro conocimiento es *presentativo*, y no sólo representativo del objeto. Hay, por lo tanto, una percepción inmediata de los objetos, sin ningún intermediario entre el espíritu y la realidad externa. El objeto inmediato es la misma realidad externa, aunque nunca percibida en su existencia absoluta e incondicionada, ya que el conocimiento humano es solamente de lo relativo o fenoménico. Y si bien el objeto conocido es relativo al sujeto cognoscente, no es simple modificación de la conciencia, sino un no-yo u objeto externo, aunque modificado y relativo [4]. Deben, pues, admitirse, por el testimonio de la conciencia, los datos de la misma como verdaderos. Estos datos son de dos clases: hechos de la conciencia sensible, es decir, la realidad de los propios estados de conciencia y del mundo externo; y datos de la razón, como los principios de contradicción y de causalidad, o nociones de sustancia y accidente. El principio de causalidad no nace de que lo conozcamos positivamente, sino de la incapacidad de nuestro entendimiento para concebir las cosas de otra manera.

Pero este realismo de la percepción inmediata viene muy modificado por el *principio de la relatividad*, que Hamilton propone como ley fundamental del conocer. Deriva de la naturaleza de la conciencia, cuya condición esencial es el dualismo del sujeto y objeto,

[3] *Lectures on Metaphysics and Logic*, ed. H. L. MANSEL y J. VEITCH, 4 vols. (Edimburgo-Boston 1859-60); *T. Reid's Works*, ed. de W. HAMILTON (Edimburgo 1846). BIBLIOGRAFÍA: *F. Nauen, Die Erkenntnislehre W. Hamiltons* (Estrasburgo 1911); S. V. RASMUSSEN, *The Philosophy of W. Hamilton* (Londres 1927); T. T. SEGERSTEDT, *The Problem of Knowledge in Scottisch Philosophy* (Lund 1935).

[4] *Lectures on Metaphysics and Logic* II (Edimburgo [5]1870) (p.129-130): «La teoría de la percepción inmediata no implica que percibamos la realidad material absolutamente y en sí misma, esto es, fuera de la relación con nuestros órganos y con nuestras facultades; por el contrario, el objeto total y real de la percepción es el objeto externo en relación con nuestros sentidos y con nuestra facultad cognoscitiva. Pero, por más que sea relativo a nosotros, el objeto no es representación, no es una modificación del yo. Es el no-yo; el no-yo modificado y relativo, quizá, pero siempre no-yo... Los objetos no son transportados dentro del espíritu, ni el espíritu se lanza hacia ellos; no se requiere un milagro para justificar su posibilidad. De hecho, la conciencia de los objetos externos no es en esta doctrina más inconcebible que la conciencia de las especies o que las ideas de la doctrina de los escolásticos, de Malebranche o de Berkeley».

que se condicionan y limitan mutuamente. La conciencia no es posible sin la síntesis de sujeto y objeto conocidos únicamente por su correlación y limitados uno por el otro. El conocimiento es *relativo*, «porque la existencia no es cognoscible absolutamente y en sí misma, sino sólo en modos especiales, los cuales sólo pueden ser conocidos si están en una cierta relación con nuestras facultades..., y conocidos sólo bajo modificaciones determinadas por estas facultades mismas»[5]. Ya sea el objeto conocido el espíritu, ya la materia, nunca es otra cosa que lo que ambos contienen de múltiple, de condicionado y fenomenal.

La teoría del Absoluto incognoscible es la consecuencia de estas premisas por las que se introduce, en un clima diverso, la distinción kantiana entre fenómenos y cosa en sí, ya que no sólo las cualidades secundarias, sino también las primarias vienen a ser relativas al modo de conocer del espíritu. Criticando a Schelling y Cousin, Hamilton quiere demostrar que no es posible una filosofía del absoluto, pues sólo lo limitado y condicionado pueden ser objetos de nuestro conocimiento. Con acento enérgico declara «la imposibilidad de concebir» lo infinito absoluto, que es equivalente a lo incondicionado. «*Pensar es condicionar*, y una limitación condicional es una ley fundamental de las posibilidades del pensamiento... Lo absoluto no es concebible más que como una negación de la posibilidad de ser concebido»[6]. Este principio declara que todo lo que podemos concebir y comprender, lo determinamos por sus relaciones con otro objeto por el cual es condicionado y limitado. Por eso no podemos concebir un todo absoluto; cada todo es siempre una parte de un todo más grande. Tampoco podemos concebir una parte absoluta, pues cada parte puede pensarse a su vez dividida y, por lo tanto, un todo. Ni podemos tampoco concebir un todo infinito, pues sería preciso un tiempo infinito para recorrer todas sus partes. Así, pues, ni lo absolutamente limitado, ni lo absolutamente ilimitado pueden ser conocidos, sino sólo lo condicionalmente limitado.

La idea del absoluto no es, por tanto, como creía Kant, una idea positiva que tuviera su raíz natural en la condición de nuestro pensamiento, sino que implica la negación de todo conocimiento. Su agnosticismo es por ello total. Y contra V. Cousin, que pensaba que el absoluto es causa primera, Hamilton observa que toda causa es *relativa* a su efecto, lo que destruye la noción de absoluto. Desconoce en esto la analogía tomista, y que sólo el efecto implica relación real a la causa, mientras que la causa puede tener sólo relación de razón a su efecto.

Con igual energía afirma Hamilton la necesidad de admitir la realidad del absoluto infinito por los mismos motivos prácticos y morales que Kant. Es necesario un ser absoluto que pueda proteger y asegurar la conservación de nuestro espíritu. Para su representación nos apoyamos en la analogía con nuestro propio ser.

[5] *Lectures on Metaphysics* I p.148.
[6] *Discussions on Philosophy and Literature* (Londres 1852) p.13.

en los que construyó su propia filosofía en discusión con el pensamiento de otros. Fueron éstos: *Cousin's Writings and Philosophy of Unconditioned* (1829), *Brown Writings and Philosophy of Perception* (1930), *On Logic. Recent English Treatises* (1933). Estos tres ensayos exponen en síntesis la metafísica, gnoseología y lógica hamiltonianas, y fueron, con otros trabajos, reunidos en un volumen, el único publicado por el autor, *Discussions on Philosophy and Literature* (Londres-Edimburgo 1852). Sus lecciones sobre lógica y metafísica fueron compuestas en su primer año de enseñanza y repetidas durante veinte años, obteniendo sólo publicación póstuma [3]. Hamilton preparó por su parte la edición de las obras de Thomas Reid con numerosas notas y comentarios.

En su *doctrina gnoseológica*, Hamilton sigue la escuela escocesa del sentido común, aunque dando a la misma un giro independiente. Su teoría la presenta al refutar la de THOMAS BROWN (1778-1820), según el cual nuestra percepción sólo alcanza los hechos de conciencia. Su afirmación básica es que nuestro conocimiento es *presentativo*, y no sólo representativo del objeto. Hay, por lo tanto, una percepción inmediata de los objetos, sin ningún intermediario entre el espíritu y la realidad externa. El objeto inmediato es la misma realidad externa, aunque nunca percibida en su existencia absoluta e incondicionada, ya que el conocimiento humano es solamente de lo relativo o fenoménico. Y si bien el objeto conocido es relativo al sujeto cognoscente, no es simple modificación de la conciencia, sino un no-yo u objeto externo, aunque modificado y relativo [4]. Deben, pues, admitirse, por el testimonio de la conciencia, los datos de la misma como verdaderos. Estos datos son de dos clases: hechos de la conciencia sensible, es decir, la realidad de los propios estados de conciencia y del mundo externo; y datos de la razón, como los principios de contradicción y de causalidad, o nociones de sustancia y accidente. El principio de causalidad no nace de que lo conozcamos positivamente, sino de la incapacidad de nuestro entendimiento para concebir las cosas de otra manera.

Pero este realismo de la percepción inmediata viene muy modificado por el *principio de la relatividad*, que Hamilton propone como ley fundamental del conocer. Deriva de la naturaleza de la conciencia, cuya condición esencial es el dualismo del sujeto y objeto,

[3] *Lectures on Metaphysics and Logic*, ed. H. L. MANSEL y J. VEITCH, 4 vols. (Edimburgo-Boston 1859-60); *T. Reid's Works*, ed. de W. HAMILTON (Edimburgo 1846). BIBLIOGRAFÍA: *F. Nauen, Die Erkenntnislehre W. Hamiltons* (Estrasburgo 1911); S. V. RASMUSSEN, *The Philosophy of W. Hamilton* (Londres 1927); T. T. SEGERSTEDT, *The Problem of Knowledge in Scottisch Philosophy* (Lund 1935).

[4] *Lectures on Metaphysics and Logic* II (Edimburgo [5]1870) (p.129-130); «La teoría de la percepción inmediata no implica que percibamos la realidad material absolutamente y en sí misma, esto es, fuera de la relación con nuestros órganos y con nuestras facultades; por el contrario, el objeto total y real de la percepción es el objeto externo en relación con nuestros sentidos y con nuestra facultad cognoscitiva. Pero, por más que sea relativo a nosotros, el objeto no es representación, no es una modificación del yo. Es el no-yo; el no-yo modificado y relativo, quizá, pero siempre no-yo... Los objetos no son transportados dentro del espíritu, ni el espíritu se lanza hacia ellos; no se requiere un milagro para justificar su posibilidad. De hecho, la conciencia de los objetos externos no es en esta doctrina más inconcebible que la conciencia de las especies o que las ideas de la doctrina de los escolásticos, de Malebranche o de Berkeley».

que se condicionan y limitan mutuamente. La conciencia no es posible sin la síntesis de sujeto y objeto conocidos únicamente por su correlación y limitados uno por el otro. El conocimiento es *relativo*, «porque la existencia no es cognoscible absolutamente y en sí misma, sino sólo en modos especiales, los cuales sólo pueden ser conocidos si están en una cierta relación con nuestras facultades..., y conocidos sólo bajo modificaciones determinadas por estas facultades mismas» [5]. Ya sea el objeto conocido el espíritu, ya la materia, nunca es otra cosa que lo que ambos contienen de múltiple, de condicionado y fenomenal.

La teoría del Absoluto incognoscible es la consecuencia de estas premisas por las que se introduce, en un clima diverso, la distinción kantiana entre fenómenos y cosa en sí, ya que no sólo las cualidades secundarias, sino también las primarias vienen a ser relativas al modo de conocer del espíritu. Criticando a Schelling y Cousin, Hamilton quiere demostrar que no es posible una filosofía del absoluto, pues sólo lo limitado y condicionado pueden ser objetos de nuestro conocimiento. Con acento enérgico declara «la imposibilidad de concebir» lo infinito absoluto, que es equivalente a lo incondicionado. «*Pensar es condicionar*, y una limitación condicional es una ley fundamental de las posibilidades del pensamiento... Lo absoluto no es concebible más que como una negación de la posibilidad de ser concebido» [6]. Este principio declara que todo lo que podemos concebir y comprender, lo determinamos por sus relaciones con otro objeto por el cual es condicionado y limitado. Por eso no podemos concebir un todo absoluto; cada todo es siempre una parte de un todo más grande. Tampoco podemos concebir una parte absoluta, pues cada parte puede pensarse a su vez dividida y, por lo tanto, un todo. Ni podemos tampoco concebir un todo infinito, pues sería preciso un tiempo infinito para recorrer todas sus partes. Así, pues, ni lo absolutamente limitado, ni lo absolutamente ilimitado pueden ser conocidos, sino sólo lo condicionalmente limitado.

La idea del absoluto no es, por tanto, como creía Kant, una idea positiva que tuviera su raíz natural en la condición de nuestro pensamiento, sino que implica la negación de todo conocimiento. Su agnosticismo es por ello total. Y contra V. Cousin, que pensaba que el absoluto es causa primera, Hamilton observa que toda causa es *relativa* a su efecto, lo que destruye la noción de absoluto. Desconoce en esto la analogía tomista, y que sólo el efecto implica relación real a la causa, mientras que la causa puede tener sólo relación de razón a su efecto.

Con igual energía afirma Hamilton la necesidad de admitir la realidad del absoluto infinito por los mismos motivos prácticos y morales que Kant. Es necesario un ser absoluto que pueda proteger y asegurar la conservación de nuestro espíritu. Para su representación nos apoyamos en la analogía con nuestro propio ser.

[5] *Lectures on Metaphysics* I p.148.
[6] *Discussions on Philosophy and Literature* (Londres 1852) p.13.

En ello tampoco acepta la crítica que opone Kant a la psicología espiritualista [7]. Sin duda, la conciencia es la condición de todos los fenómenos internos; pero ella no es más que un fenómeno, y debe haber detrás de sí alguna cosa de la que sea propiedad y que sea distinta de lo que hay detrás de los fenómenos materiales. Las relaciones que hay entre nuestro espíritu y nuestro cuerpo, las transportamos a las que hay entre la sustancia espiritual, en la que creemos, y el mundo de las relatividades que nos ofrece el conocimiento. Toda existencia condicionada supone una existencia incondicionada o Dios, en quien debemos creer. Así, pues, el absoluto es objeto de *creencia*, cuyo ámbito es superior al del conocimiento y puede afirmar lo que es negado por éste [8]. El fin de la filosofía es, por ende, el comienzo de la teología.

En la *lógica*, Hamilton expone la doctrina aristotélica, a la que intenta corregir, sobre todo con su teoría de la *cuantificación del predicado*. En lugar de los tres tipos de proposiciones de Aristóteles: universales, particulares, singulares, Hamilton expone cuatro: toto-totales, toto-parciales, parti-totales, parti-parciales. Pero esta teoría se basa en su supuesto positivista de que todo juicio expresa una *ecuación* entre dos *grupos* de hechos o individuos. No advierte que la identidad del juicio se funda en la *naturaleza universal*, no en una imagen colectiva. Por ello basta con determinar la cantidad del sujeto, como lo hace Aristóteles; la del predicado quedará automáticamente determinada según la cualidad de las proposiciones (afirmativa o negativa) y su materia, necesaria o contingente.

ENRIQUE LONGUEVILLE MANSEL (1820-1870) fue el principal discípulo de Hamilton, cuya doctrina difundió en Inglaterra desde su cátedra de Oxford. Nació en Cosgrove, y de joven ejerció como pastor anglicano. Fue primero docente de teología en el Magdalen College, de Oxford, y luego profesor de historia de la Iglesia. Más tarde llegó a ser decano de la catedral de San Pablo. En su primer trabajo, *Metaphysics, or the Philosophy of Consciousness* (1857, artículo para la 8.ª ed. de la *Encyclopedia Britannica)*, trató de dar forma rigurosamente sistemática a la doctrina del maestro. Su obra principal fue *The Limits of Religious Thought* (Londres 1958), a la cual siguió, en respuesta al ataque de Stuart Mill a Hamilton, *Philosophy of Conditioned* (Londres 1866) [9].

Mansel extrajo las consecuencias del fenomenismo agnóstico de Hamilton, que se remonta como a su primer origen a Kant. El absoluto permanece totalmente extraño al pensamiento racional en virtud del principio de la relatividad de nuestro conocer. Dios, como absoluto e infinito, es inconcebible. Cualquier tentativa de concebirlo motiva dilemas insolubles [10]. Tampoco puede ser concebido como

[7] *Lectures on Metaphysics* I p.158.

[8] *Lectures on Metaphysics* II (p.530-31): «La esfera de nuestra creencia es mucho más extensa que la esfera de nuestro conocimiento; y por esto, cuando niego que lo infinito puede ser *conocido* por nosotros, estoy muy lejos de negar que pueda y deba ser *creído* por nosotros».

[9] J. MARTINEAU, H. L. *Mansel*, en *Essays* III (Londres 1891); J. W. BURGON, *Lives of Twelve Good Man* II (Londres 1888) p.149-237.

[10] *Limits of Religious Thought* (p.30): «Lo absoluto no puede ser concebido como cons-

causa primera, ya que la causa existe con relación al efecto, y lo absoluto rechaza toda relación. Tal incognoscibilidad de Dios es, sin embargo, relativa al hombre; pero no pertenece a su naturaleza misma. Por ello, el absoluto, aunque inaccesible al conocer racional, es objeto de la fe. «Estamos obligados por la constitución misma de nuestro espíritu a creer en la existencia de un ser absoluto e infinito». Tal creencia está fundada en nuestra conciencia moral e intelectual, en el sentimiento de la contingencia propia, de la dependencia y de la obligación moral, así como en la revelación, que llevan a la fe en un Dios personal [11]. Pero ni siquiera estos fundamentos de la creencia permiten afirmar algo sobre los atributos de Dios.

De ahí se sigue un total agnosticismo, también en teología. Toda teología científicamente fundada es imposible, pues no podemos tener algún concepto positivo de Dios. Mas, por lo mismo, ninguna filosofía del infinito puede refutar la revelación. Las dificultades y contradicciones que pretenden verse en los dogmas revelados no provienen de la revelación, sino de los límites de nuestro conocimiento. Tenemos el deber de creer en la personalidad de Dios, aunque ello parezca contradictorio, en cuanto que la personalidad supone oposición y limitación. Debemos creer en el dogma de la gracia y de las penas eternas, aunque parezcan repugnar a las ideas de amor y de justicia. Lo que es para nosotros amor y justicia puede ser distinto a los ojos de Dios. Nosotros vemos la parte, no el todo, y lo incomprensible es tal sólo a nuestro conocimiento limitado. De esta teología agnóstica y negativa se deriva al menos la inanidad de las objeciones racionalistas contra los dogmas cristianos.

HERBERTO SPENCER (1820-1903).—**Vida y obras.**—Es el que dio forma filosófica al evolucionismo creando la filosofía de la evolución. Nació en Derby, hijo de un maestro nacional. Su padre le educó privadamente y con gran autonomía, dejándole seguir sus propias inclinaciones. Muy pronto mostró gusto especial por las ciencias naturales, leyendo obras sobre zoología de la biblioteca paterna. Mostró también especial predilección por las matemáticas y la mecánica. Renunciando a los estudios clásicos y universitarios, se dedicó a la ingeniería colocándose en empresas de construcción y luego en los ferrocarriles. A los veintiséis años abandonó su empleo a consecuencia de una crisis del sector industrial, para dedicarse solamente a la investigación científica y filosófica. Fue formado en la confesión religiosa de los metodistas y de niño acompañaba regularmente a sus padres al servicio dominical. Más tarde vivió con su tío, un eclesiástico liberal que tomaba parte activa en las luchas políticas. Bajo su influencia y la del ambiente, su espíritu se abrió a las ideas de libertad y progreso, y de oposición a toda intervención del Estado. Las convicciones religiosas de su primera juventud se modificaron al abrazar la teoría de la evolución, incidiendo gradualmen-

ciente, ni como complejo ni como simple; no puede ser definido mediante diferencias ni mediante la ausencia de diferencias; no puede ser identificado con el universo ni puede ser distinguido de él».

[11] *Philosophy of Conditioned* p.45-145.

En el ensayo ya se afirma asimismo el carácter incognoscible, misterioso, de la realidad última de las cosas. Se trata del misterio impenetrable del absoluto, al que abocan tanto la ciencia como la religión [14]. Tal es el problema metafísico que primero expone en su sistema.

El tratado de *Los primeros principios* se abre, en efecto, con el tema de «lo incognoscible». La obra se divide en dos partes desiguales: *lo incognoscible*, término último de la religión y de la ciencia: *lo cognoscible*, objeto de la filosofía y de la ciencia. En la primera tiende a demostrar Spencer la inaccesibilidad de esa realidad última y absoluta, siguiendo a Hamilton y Mansel, a quienes con frecuencia se remite. Pero la tesis es presentada como un intento de conciliación entre la religión y la ciencia. Ambas se encuentran en continua lucha y oposición irreconciliable. Y, sin embargo, las dos tienen un fundamento real, un fondo de verdad común. «Puesto que... la religión y la ciencia son elementos constitutivos del mismo espíritu y corresponden a distintos aspectos del mismo universo, debe haber entre ambas una armonía fundamental». Para que «la contradicción entre la religión y la ciencia desaparezca» preciso es elevarnos hacia su común fundamento de verdad [15].

Las contradicciones provienen de que ambas pretenden dar una explicación cierta del universo, con conceptos o atributos reales, cuando no son más que «conceptos simbólicos». Así, la religión pretende explicar el origen del universo por tres hipótesis igualmente inconcebibles. La primera es la hipótesis del *ateísmo*, que concibe el mundo como *existencia por sí*. «Esta frase significa existencia sin principio, lo cual es absolutamente inconcebible, pues lo es el tiempo infinito pasado que la existencia sin principio supone». Se trata, pues, de una idea simbólica, que además nada explica de la existencia actual del mundo, sino nueva afirmación del misterio. La segunda hipótesis, la del *panteísmo*, «de la creación por sí» del universo, que por evolución espontánea pasara de la existencia potencial a la existencia actual, es también inconcebible y

sobre su superficie, sea en el de la sociedad, del gobierno, de la industria, del comercio, del lenguaje, literatura, ciencia, arte, esta misma evolución, desde lo más sencillo a lo más complejo, es lo que se verifica por donde quiera a través de sucesivas diferenciaciones. Desde los primeros cambios cósmicos que pueden señalarse hasta los últimos resultados de la civilización, hallamos que en la transformación de lo homogéneo en lo heterogéneo es en lo que consiste esencialmente el progreso».

[14] *El progreso, su ley y su causa* (p.68-70): «Después de todo lo que se ha dicho, sigue el último misterio precisamente como estaba .. En todas las direcciones por que se dirija, llega un momento en que sus investigaciones le ponen cara a cara de lo incognoscible y ve cada vez más claramente que es incognoscible .. El solo sabe verdaderamente que el conocimiento absoluto es imposible. El solo sabe que hay debajo de todo un *misterio* impenetrable».

[15] *Los primeros principios*, trad. de José A. Irueste, I (Madrid ³1905) c.1 p.26-27.

absurda. Habría que suponer primero «una *nada* capaz de desarrollarse y convertirse en *algo*». Se tendría «un efecto sin causa, lo que es absolutamente inconcebible», o «se necesita suponer detrás de ese universo en potencia una virtualidad anterior, y así sucesiva e indefinidamente», lo cual sólo hace retrotraer el misterio. No es menos inconcebible la tercera hipótesis del *teísmo*. Esta supone la creencia vulgar, nacida de la cosmogonía de Moisés, de que el mundo ha sido creado «como un obrero hace un mueble». Pero ésta es una imagen simplista, ya que el artesano no produce la materia sobre que trabaja. Y «la producción de la materia de la nada es el misterio..., un símbolo imposible de ser concebido». En todo caso, el teísmo se resuelve en la misma idea del ateísmo, de un creador existente por sí, lo que es inconcebible [16]. Spencer establece en seguida la crítica de la esencia del absoluto copiando los textos de Mansel que hacen ver que todos los atributos asignados al ser absoluto e infinito son asimismo contradictorios [17].

Por otra parte, también la ciencia tropieza con el misterio que rodea la naturaleza íntima de las realidades cuyas manifestaciones estudia. Qué sea el tiempo y el espacio, la materia y la fuerza; cuál sea la duración de la conciencia—si finita o infinita—y qué sea el mismo sujeto del pensamiento, son para la ciencia enigmas impenetrables. Las ideas científicas últimas son todas conceptos simbólicos, representativos de realidades que no pueden ser comprendidas [18]. Siguiendo la doctrina de Hamilton y Mansel, sostiene Spencer la relatividad de todo nuestro conocer. Ellos han puesto en claro que nuestro conocimiento está encerrado dentro de los límites de lo relativo y lo condicionado, ya que «pensar es condicionar». No puede tener, por lo tanto, validez alguna si aplicamos nuestros conceptos a lo absoluto e incondicionado, que son inconcebibles para nosotros [19].

[16] *Los primeros principios* I c.2 n.11 p.33ss. Cf. p.37: «Todo el que reconozca la imposibilidad de conocer la teoría ateísta, porque contiene la idea imposible de la existencia por sí, debe también reconocer la imposibilidad de concebir el teísmo, puesto que contiene la misma imposibilidad . ».

[17] Ibid., I c.2 n.13 (p.43): «El concepto del ser absoluto e infinito está lleno de contradicciones bajo todos los aspectos. Hay contradicción en suponer que tal ser existe solo o con otros, y en suponer que no existe. Hay contradicción en considerarlo como uno y en considerarlo como múltiple; en creerlo personal y en creerlo impersonal; en imaginarlo activo o inactivo; en concebirlo como la suma de toda existencia y en concebirlo como una parte de esa suma, o como una existencia parcial». Es un texto-resumen de la argumentación de Mansel, que Spencer cita y hace suya.

[18] Ibid., c.3 n.16 (p.53): «La materia es, pues, tan incomprensible, en su íntima esencia, como el espacio y el tiempo. Cualquier hipótesis que se haga respecto a ella, conduce, analizada, a contradicciones y absurdos»; ibid., n.18 (p.59): «Así, pues, es imposible, por una parte, formarse idea de la fuerza en sí misma, y lo es también comprender su modo de acción y las leyes de sus variaciones». Spencer ha criticado antes la noción kantiana del espacio y tiempo como formas *a priori*. El está por la doctrina del sentido común, que atestigua su realidad: ibid., n.15 (p.49): «La conciencia afirma directamente que el espacio y el tiempo no están en nosotros, en el espíritu, sino fuera del espíritu, que no se puede concebir dejen de existir aun cuando el espíritu dejara de ser».

[19] Ibid., c.4 n.24 p.70.

En consecuencia, «las últimas ideas religiosas, lo mismo que las últimas ideas científicas, se reducen a puros símbolos, sin nada de realidad cognoscible. A medida que la civilización ha progresado, ha ido ganando terreno la convicción de que la inteligencia humana es incapaz de un conocimiento absoluto» [20]. Spencer reafirma, pues, la tesis de Hamilton y Mansel. Pero, reaccionando contra esos dos pensadores, no se detiene en un concepto negativo de lo absoluto, cuya única definición para aquéllos era su propia incognoscibilidad. La negación de una representación *definida* de lo absoluto supone su representación indefinida. Decir que no podemos conocer lo absoluto es afirmar implícitamente la *existencia* del absoluto como *algo*, ya que todo conocimiento de lo relativo lleva implícita la existencia de ese absoluto como algo más allá de lo relativo, como realidad oculta bajo las apariencias o fenómenos [21]. Lo relativo no puede ser concebido sino por oposición a lo absoluto.

Tal es también la base de concordia o «reconciliación» entre la religión y la ciencia. «La existencia de lo absoluto es un dato necesario de la conciencia» y del sentido común. Pero como lo Incognoscible, como «un concepto de algo indefinido e incondicionado», como un poder incomprensible que se manifiesta en todos los fenómenos y cuya realidad es sentida en la conciencia humana. Es la última concepción a que llega la ciencia y sirve también de fundamento a las creencias religiosas [22]; y «la verdad en que concuerdan todas las religiones entre sí, y con la filosofía, que combate sus dogmas particulares» [23]. Si la ciencia ha combatido constantemente a la religión es porque ésta ha mantenido un conjunto de supersticiones, ritos y dogmas que desfiguran con disfraces su objeto, porque tratan de definir y explicar el misterio, y que eran en realidad sus «elementos irreligiosos». La crítica científica ha ido pulverizando esas creencias y símbolos supersticiosos, desde el fetichismo y politeísmo hasta los dogmas cristianos, de-

[20] Ibid., c.4 n.22 p.65.

[21] Ibid., c.4 n.26 (p.82): «Notemos ahora que todos los argumentos que han servido para demostrar la relatividad de todo conocimiento, suponen .. la existencia positiva de algo más allá de lo relativo. Decir que no podemos concebir lo absoluto es afirmar implícitamente que lo absoluto existe. Cuando negamos que se pueda conocer su esencia, admitimos tácitamente su *existencia*, y eso prueba que lo absoluto está presente al espíritu, no como *nada*, sino como *algo*». Ibid., p.89: «En la misma afirmación de que todo conocimiento propiamente dicho es relativo, va implícita la afirmación de la existencia de lo absoluto .. Examinando la operación de pensar, hemos visto, por último, cómo es imposible desprendernos de la idea de una realidad oculta bajo las apariencias o fenómenos, y cómo de esa imposibilidad resulta nuestra indestructible creencia en esa realidad». Ibid., II c.24 n.191.

[22] Ibid., I c.5 n.27 (p.91-2): «Vémonos obligados a mirar todos los fenómenos como manifestaciones de un poder que actúa sobre nosotros .. Pues bien, esa idea de un poder incomprensible que llamamos omnipresente, porque somos incapaces de fijar sus límites, es precisamente lo que sirve de base a toda religión». Cf. n.26 p.88-9.

[23] Ibid., I c.2 n.14 p.46.

purando de este modo la religión, sólo consistente «en reconocer la conciencia de un misterio»[24]. Parejamente, la ciencia debe depurarse de sus elementos anticientíficos, de teorías que intentan explicar la naturaleza de la realidad incomprensible. De este modo, religión y ciencia deben reconciliarse en esa verdad suprema que es el reconocimiento de una fuerza o poder inescrutable de la naturaleza[25].

Relativismo y realismo transfigurado.—El núcleo de la gnoseología de Spencer es la doctrina que desarrolla, en pos de Hamilton y Mansel, de la *relatividad del conocimiento*. «La relatividad del conocimiento es evidente. Si pensar es establecer relaciones, ningún pensamiento puede expresar más que relaciones»[26]. La raíz de ello es la escisión en nuestra conciencia de un sujeto y un objeto; por eso los modos de existencia no pueden ser conocidos en sí mismos, «fuera de su *relación* con nuestra conciencia». Pensamos en relaciones: «la relación es la forma universal del pensamiento». Y el producto del pensamiento se compone de relaciones[27]. Este relativismo parece en Spencer simple aplicación de la ley evolutiva de adaptación de la vida a las relaciones externas. El pensamiento, como la vida, es una correlación entre estados subjetivos y objetivos[28].

No obstante, de tal relativismo no se sigue en Spencer la negación del *realismo* del conocer ni el puro fenomenismo. Con igual fuerza con que afirma lo relativo y condicionado del conocer, sostiene, como se ha visto, que esto relativo implica la existencia positiva de lo absoluto, y no como negación, al modo de Kant y Hamilton, sino como algo real, aunque bajo un concepto indefinible, porque lo relativo es imposible sin conexión con lo absoluto. De igual suerte, los fenómenos que conocemos no son simple apariencia subjetiva, sino que los pensamos como una realidad[29]. Sólo que el realismo vul-

[24] Ibid., c.5 n.28 (p.92-3): «La historia religiosa no es, en el fondo, más que la serie de fases de la desaparición de los dogmas positivos que quitaban el misterio del misterio. Así, la religión se ha acercado cada vez más al reconocimiento completo de la existencia del misterio, su objeto final y definitivo... Se puede probar el absurdo de cada uno de sus dogmas particulares; mas no se puede quebrantar su fidelidad a la verdad última que proclama».

[25] Ibid., c.2 n.14 (p.46): «Si la religión y la ciencia pueden reconciliarse, será en este dato, el más profundo, amplio y cierto de todos: *la potencia, causa del universo, es para nosotros completamente incognoscible*». Es patente que esta religión del incognoscible no pasa de ser un vago panteísmo del universo.

[26] Ibid., I c.4 n.25 p.80. La *verdad* es también definida en términos de relación. Ibid., p.79: «Lo que llamamos *verdad*... no es sino la correspondencia exacta entre las relaciones subjetivas y las objetivas».

[27] Ibid., II c.3 n.47 p.146-7.

[28] Ibid., I c.4 n.25 (p.80): «Si, pues, la vida en todas sus manifestaciones, incluso la inteligencia ..., consiste en adaptaciones continuas de las relaciones internas a las relaciones externas, resulta evidente el carácter esencialmente relativo de todo conocimiento... Si todo acto de conocimiento es la formación en la conciencia de una relación paralela a otra relación externa, la relatividad del conocimiento es evidente».

[29] Ibid., n.26 (p.82): «Lo *real* nombrado por todas partes como antítesis de lo *fenomenal*, es pensado siempre y necesariamente como fenomenal. Es imposible concebir que nuestro

gar interpreta esa realidad como «una cosa exterior a él; se figura que su conciencia se extiende al lugar mismo que ocupa el objeto». Mientras que el metafísico «continúa concibiendo esa realidad que deja fuera de la conciencia..., como si fuese un conocimiento que pudiera adquirir fuera de la conciencia..., olvidando que el concepto de la realidad no puede ser sino un modo de conciencia». En tal sentido, entiende Spencer la realidad como «*persistencia* en la conciencia», bien sea incondicional, como la intuición del espacio, bien condicional y menos duradera, como la intuición de un cuerpo en la mano [30].

Esta teoría se asemeja al *ilacionismo*, según el cual no conocemos las cualidades sensibles en las cosas, sino en sus efectos o impresiones en nosotros. Pero Spencer la traspone al plano ontológico. Los fenómenos o realidades que conocemos serían manifestaciones del incognoscible o «efectos condicionados unidos a su causa incondicionada», resultados o impresiones de una causa persistente, cuyo conocimiento está unido al de la causa que los produce [31]. En virtud de este principio, el espacio, el tiempo, la materia, fuerza y movimiento, nociones todas persistentes, deben ser tenidos como manifestaciones o efectos producidos por esa fuerza incognoscible. No son sin duda idénticos a lo incognoscible ni tampoco modos del mismo, sino «efectos condicionados de una causa incondicionada». No obstante, corresponden a un modo de ser o de obrar, desconocido por nosotros, de esa causa, que nos indican la realidad de la misma.

Spencer llama *realismo transformado* o transfigurado a este conocimiento de la realidad del absoluto incognoscible en sus efectos conocidos que llamamos fenómenos [32]. Serían como dos lados o caras de una misma realidad—el *noúmeno* y el fenómeno—en indisoluble correlación unidos, si bien ambos modos de seres relativos y del ser absoluto nos son, en su esencia, del todo desconocidos [33]. Spencer quiere con ello unir «los re-

pensamiento tenga por objeto apariencias y no concebir al mismo tiempo una realidad...; toda apariencia es ininteligible sin la realidad».

[30] Ibid., II c.3 n.46 p.145.

[31] Ibid., p.146: «En tercer lugar, no siendo posible el pensamiento sino bajo la forma de relación, la realidad relativa no puede ser concebida como tal sino en conexión con una realidad absoluta; y siendo la conexión de esas dos realidades persistente en la conciencia, es tan real como los términos conexionados. Por tanto, podemos volver con entera confianza a esos conceptos realistas que la filosofía parece a primera vista disipar... Siendo las impresiones persistentes, resultados o efectos de una causa persistente, son en la práctica, para nosotros, lo mismo que la causa *productora*, y se les *puede tratar como equivalentes*».

[32] Ibid., II c.3 n.50 (p.153-4): «La fuerza, tal cual la conocemos, sólo podemos considerarla como cierto *efecto condicionado de una causa incondicionada*, como la realidad relativa que nos indica una realidad absoluta, productora directa de aquélla. Lo cual nos hace ver .. cuán *inevitable* es ese *realismo transformado*, al que la crítica escéptica nos conduce por fin».

[33] *Ibid.*, n.50 (p.154): «El *noúmeno* y el fenómeno se presentan, en su relación primordial, como dos lados del mismo cambio, y forzosamente hemos de mirarlos como igualmente reales ambos». Ibid., n.51: «Lo que son esos modos (espacio, tiempo, materia, etc.), en su esencia, es tan desconocido como lo es el ser que manifiestan».

sultados de la filosofía alemana y los de la escuela inglesa», la cosa en sí kantiana y el absoluto idealista con el empirismo fenomenista inglés, en un maridaje imposible.

Filosofía de la evolución.—La segunda parte de los *Primeros principios* versa sobre «lo cognoscible». Dejando a un lado lo incognoscible, término último de la religión, aunque «conservando siempre la conciencia de su poder que se manifiesta en todo lo cognoscible», nuestro conocimiento relativo se extiende a todo el ámbito de lo cognoscible sobre que versa la ciencia. Esta «tiene por objeto las coexistencias y subsecuencias de los fenómenos», es decir, el campo de los fenómenos conocidos por la experiencia en sus mutuas conexiones mediante las leyes generales. Pero también constituye el campo entero de la filosofía. La distinción viene del diverso modo de conocer a través de un más alto grado de generalización.

Spencer, pues, concibe la filosofía de un modo positivista, remitiéndose expresamente a Comte. La define: Es *el conocimiento del mayor grado de generalidad* [34]. De ella queda excluida toda la esfera metafísica de lo absoluto, que es incognoscible, y se la circunscribe al campo de la ciencia [35]. Es el producto final del conocer positivo, «que comienza por una recopilación de observaciones, que continúa por la elaboración de proposiciones más amplias y termina en proposiciones universales». Las verdades científicas constituyen esas generalizaciones primeras, que son a la vez *unificaciones* parciales de los hechos. Las generalizaciones de la filosofía abarcan y consolidan las generalizaciones inferiores de las ciencias en una síntesis final. De ahí la otra definición: la filosofía es *el saber completamente unificado* [36].

La filosofía debe, pues, asumir el material empírico de las ciencias y los principios generales a que han llegado para reducirlos a unas cuantas leyes fundamentales y, en definitiva, al principio universal de la evolución. Estas leyes son postulados indemostrables, que luego son verificados por inducción en las ramas científicas particulares. En esta parte segunda de *Los primeros principios* se estudian dichos principios universales sintetizados en la ley general de la evolución. Es la parte de la filosofía general. Las diversas ramas de la filosofía especial

[34] Ibid., II c.1 n.37 p.118.

[35] Ibid., p.119: «Hemos desechado, como inútil, toda tentativa de conocimiento de ese poder (el Incognoscible) y, por tanto, hemos desalojado a la filosofía de la mayor parte de los dominios que se creía pertenecerla. Lo que queda es la parte que ocupa la ciencia. Esta tiene por objeto las coexistencias y subsecuencias de los fenómenos».

[36] Ibid., p.121: «Para dar a la definición su forma más sencilla y clara, diremos: el conocimiento vulgar es el *saber no unificado*; la ciencia es el saber *parcialmente unificado*; la filosofía es el saber *completamente unificado*».

aplican la ley de la evolución a los varios campos científicos, «según la naturaleza de los fenómenos que formen su objeto»[37].

Para la construcción de las leyes universales que unifican la inmensa complejidad de los hechos, asume Spencer la concepción *mecanicista*, común desde Descartes y Newton. Los «datos de la filosofía», o elementos fundamentales del conocer fenoménico del mundo, son: la *materia* eterna, con el *espacio* infinito y el *tiempo* indefinido, el *movimiento* y la *fuerza*. La intuición primera es la del espacio, invariable y uniforme, «producido por algún modo de ser de lo incognoscible». El concepto de *materia* es «el de posiciones coexistentes que oponen resistencia». Concebimos el cuerpo como una extensión de partes resistentes. Suprimidas las resistencias coexistentes, la intuición de cuerpo desaparece, quedando sólo la del espacio. Pero el atributo de la materia, llamado resistencia, es primordial; el del espacio es secundario. El concepto de *movimiento* se origina en la conciencia implicando los de espacio, tiempo y materia, como una serie de posiciones ocupadas sucesivamente por el cuerpo. La noción de *fuerza* es primordial y «el principio de los principios». Porque la materia y el movimiento son manifestaciones de fuerza, como contenido, y el espacio y el tiempo otras diversas manifestaciones de la misma como condiciones o formas abstractas[38].

Sobre estos elementos primarios se forman las leyes absolutas y generales que son la base de toda ciencia, aunque pertenecientes a la filosofía. Spencer las estudia en difusos capítulos. Estas leyes son: *la ley de la indestructibilidad de la materia*, que así llama a la ley de su conservación; *la ley de la continuidad del movimiento*, que se conserva por la ley de la inercia formulada por Kepler; *la ley de la persistencia de la fuerza*, como llama Spencer a la conservación de la energía. Esta es para él ley primordial a la que se reducen todas las otras, puesto que la materia y el movimiento se manifiestan en la conciencia por las impresiones de resistencia, de una manera estática en la materia resistente y de manera dinámica en el movimiento. De ellas se siguen varias leyes secundarias: *la ley de la transformación de las fuerzas* en otras energías equivalentes (calor, luz, etc.), que no son sino movimiento transformado, y la *ley del ritmo*, según el cual un movimiento se cambia periódicamente en otro antagonista.

Pero estos principios generales requieren para su unifica-

[37] Ibid., n.38 p.121
[38] Ibid., II c.3 n.48-50 p.149ss.

ción total una fórmula sintética que explique *la redistribución continua de la materia y el movimiento.* Y este principio dinámico que produce las transformaciones continuas de los seres es la *ley de evolución universal,* que para Spencer se verifica en dos momentos: *evolución* y *disolución,* es decir, «integración de la materia con disipación de movimiento» y «adquisición de movimiento con disipación a la vez de la materia»[39], lo cual significa que la materia pasa de un estado de dispersión a un estado de integración o concentración, mientras que la fuerza que ha causado la concentración se disipa. La filosofía se hace así esencialmente una teoría de la evolución.

En la obra analiza Spencer los *caracteres* generales de la evolución en su forma compleja. Previamente distingue una *evolución simple* o meramente integrativa de materia con disipación de energía (es la que se verifica en la formación cosmogónica de los cuerpos celestes por concentraciones de la nebulosa de Laplace) y una *evolución compuesta,* en la que con la mera evolución integrativa se combinan otras «redistribuciones secundarias» de materia y energía que explican las transformaciones morfológicas de los vivientes. Spencer condensa, pues, la evolución en tres leyes determinantes:

a) La evolución se realiza por tránsito de un estado de la materia *menos coherente* a otro *más coherente.* Así, los astros, que provienen de la masa inconsistente de la nebulosa, adquieren al formarse una cohesión mayor; igualmente, las formas vivientes o sociales muestran en su desarrollo el paso de un estado de disgregación al de coherencia y concentración.

b) La evolución se realiza por *diferenciación* o paso de lo *uniforme* a lo *heterogéneo.* Es la determinación fundamental, que explica el desarrollo de los vivientes. Todo organismo se desarrolla a través de la diferenciación de sus partes, que al principio son, química y biológicamente, indistintas, y luego se diferencian para formar tejidos y órganos diversos. Igualmente, la transformación evolutiva de las especies se verifica por tránsito de organismos homogéneos a otros más heterogéneos. «La historia biológica terrestre manifiesta un proceso de lo homogéneo a lo heterogéneo; el progreso de la última criatura, la más heterogénea de todas, el hombre, es un ejemplo sorprendente de dicho proceso»[40]. Y lo mismo acaece con la diferenciación de razas, de sus formas lingüísticas, culturales y sociales.

[39] Ibid., II c.12 n.97 (p.253): «Por *disolución* entenderemos, pues, la adquisición de movimiento y la desintegración de la materia; y por *evolución,* la operación inversa, o sea la integración de la materia y disipación de la materia por lo menos».

[40] Ibid., II c.15 n.121 p.303.

c) La evolución se realiza, finalmente, por tránsito de lo *indefinido* e indeterminado a lo *definido* y *determinado*. En todo proceso evolutivo hay no sólo una multiplicación de partes heterogéneas, sino también una mayor determinación de órganos, funciones, actividades y especialidades, por la división del trabajo, las clases sociales, etc. Spencer, por fin, formula una definición adecuada de la evolución que reúne los tres caracteres de la misma [41].

La evolución es un proceso *necesario* en cuanto que la homogeneidad, que es su punto de partida, es una condición de *equilibrio inestable* que no puede durar y debe pasar a la plena heterogeneidad y diferenciación para alcanzar el equilibrio estable. Por eso la evolución debe empezar y, una vez comenzada, debe continuar, porque las partes homogéneas restantes tienden, a su vez, por su inestabilidad, hacia la heterogeneidad [42]. Por lo que se refiere al hombre, esta tendencia significa «el progreso gradual del hombre hacia la armonía entre sus condiciones de existencia y sus necesidades psíquicas», que en este aspecto psíquico debe terminar «por el establecimiento de la máxima perfección y más completa felicidad» [43].

Pero el apogeo de la organización no es el fin de la evolución. En virtud de la ley del ritmo, la evolución y la disolución deben alternarse. Como los agentes exteriores ejercen continuamente su influencia, el estado de equilibrio no podrá subsistir en el curso del tiempo. El movimiento y las distintas formas de energía, al ir constantemente disipándose, constituirán al fin un estado de equilibrio universal. Y como observamos en el círculo de nuestra experiencia, se realizan igualmente sin cesar procesos de descomposición de las totalidades grandes y pequeñas, abarcando todo el sistema solar, el cual, después de una integración y concentración máximas, volverá a la forma nebulosa. ¿Sucederá entonces la muerte universal? Spencer no lo cree ni se resigna a tal efecto último de la entropía. Piensa en que más allá de los mundos accesibles a nuestras ciencias actuales, existen reservas de energía infinitas, de modo que, bajo su influencia, el universo, vuelto al estado de nebulosa, tornará a caminar hacia la organización. Funcionaría así un ritmo eterno de evoluciones y disoluciones sin principio ni fin [44].

[41] Ibid., c.17 n.145 (p.351): «La evolución es una integración de materia acompañada de una disipación de movimiento, durante los cuales tanto la materia como el movimiento aún no disipado pasan, de una homogeneidad indefinida e incoherente, a una heterogeneidad definida y coherente».

[42] Ibid., c.19 n.149 p.357ss.

[43] Ibid., c.22 n.176 p.452.

[44] Ibid., c.23 p.453ss. Cf. n.183 (p.467): «Las fuerzas universales coexistentes de atracción y repulsión que... imprimen un ritmo a cada uno de los fenómenos del universo, lo im-

Es la *teoría cíclica*, o del *eterno retorno*, a la que se acogen todas las síntesis mecanicistas y evolucionistas que rehúsan explicar el mundo por la creación, ya desde los estoicos.

La evolución biológica.—Spencer termina afirmando que una sola es la ley universal de la evolución de la que son partes «la evolución astronómica, geológica, biológica, psicológica, sociológica, etc.», por lo mismo que estos distintos órdenes de seres son partes integrantes del cosmos[45]. A explicar estas distintas ramas dedicó las otras obras de su síntesis filosófica. De la evolución astronómica y geológica no escribió tratado aparte, como dijimos, si bien se remite de continuo a las ideas de esta evolución cósmica como base de toda su teoría.

La biología es, para Spencer, el estudio de la evolución de los fenómenos de la vida y de su causa. En el primer esbozo de sus *Principios de biología* (1855) enseñó, antes que Darwin, la teoría de la evolución orgánica, siguiendo a los biólogos de su tiempo Huxley y Hooker. Pero en el desarrollo de la obra dentro del sistema (1864-67) siguió de cerca a Darwin, aceptando su tesis de la transformación de las especies e incluyendo la masa de datos acumulados por aquél, pues Spencer no era biólogo de profesión. Fácil le es mostrar que los hechos de embriogenia, semejanza morfológica, etc., son realización de la ley de evolución general en sus tres aspectos: paso de lo homogéneo a lo heterogéneo, de integración o concentración y determinación ordenada de las partes.

La vida consiste para Spencer en «la combinación definida de cambios heterogéneos, simultáneos o sucesivos»[46]. Es producida por síntesis de fuerzas más ricas y mejor ordenadas, pero del mismo orden que las fuerzas químicas. Sobre el origen de la vida rechaza de nuevo la hipótesis de la creación, que para él responde a un nivel intelectual inferior, no puede ser verificada experimentalmente y cuyo absurdo patentiza la tesis de la indestructibilidad de la materia. Pero también rechaza que las *formas* orgánicas resulten directamente de la materia inorgánica. Más bien cree que, en un estado dado de enfriamiento de la corteza terrestre, se formó una *masa orgánica* desnuda de toda estructura. Las formas orgánicas fueron sucesivamente constituidas bajo la acción del medio. En virtud de la

primen también a la totalidad de aquéllos; es decir, producen inmensos y alternativos períodos de evolución y disolución, según que predominen las fuerzas atractivas, y causan una concentración universal; o predominen las fuerzas repulsivas, y producen una difusión universal. Es, pues, inevitable pensar en un pasado, durante el cual ha habido evoluciones sucesivas análogas a la actual, y en un porvenir durante el cual seguirán verificándose más evoluciones, análogas en principio, pero algo distintas en sus resultados».

[45] Ibid., c.24 n.188 p.475.

[46] *Principles of Biology* n.26.

plasticidad de la masa orgánica, una influencia exterior continua produce diversificaciones en dicha masa y, a causa de la manera diferente como sus varias partes reaccionan contra las impresiones externas, van adquiriendo una naturaleza diferente.

Por ello también puede Spencer definir la vida «como una adaptación continua de las relaciones internas a las relaciones externas»[47]. Consiste, pues, esencialmente en la función de adaptación, a través de la cual se forman y se diferencian los órganos por la exigencia de responder cada vez mejor a los estímulos del exterior. Spencer atribuye así el primer lugar en la transformación de las especies al principio lamarckiano de la adaptación al ambiente por la que la función crea el órgano. Pero acepta también el principio de Darwin de la selección natural (que él llamó «supervivencia del más apto»), que, no obstante, no puede actuar sino a través de dicha adaptación al ambiente. La selección se realiza entre las diversas variaciones que la influencia exterior hace producir a la masa orgánica. La selección natural no puede conservarlas sino cuando esas «variaciones espontáneas» vayan ligadas a modos de acción favorables[48]. La herencia podrá transmitir las modificaciones producidas en la estructura a consecuencia de un funcionamiento persistente si ha introducido un cambio en la polaridad orgánica, o en la manera particular como las unidades fisiológicas (menores que las células) son repartidas en el organismo. Spencer se inclinaba así a la hipótesis neolamarckiana de Weissmann (que limita la transmisión hereditaria a las modificaciones de los caracteres genéticos) y recomendaba a los biólogos un estudio más detenido de la cuestión.

Evolución psicológica.—La psicología es en sí una parte de la fisiología, pues nace por la lenta evolución biológica hasta elevarse al nivel de la conciencia, que es la fase decisiva de esta adaptación. *La conciencia* es igualmente una actividad que se forma mediante la acomodación de los seres vivientes al medio. Cuando el proceso gradual de diferenciación llega a las sacudidas o reflejos nerviosos emotivos, surge la conciencia. Para elevarse al mundo de la conciencia, la evolución pasa insensiblemente de un grado a otro, de modo que es prácticamente imposible señalar la división entre lo fisiológico y lo psicológico; todo indica que lo segundo no es más que la transformación de lo primero. Aunque nos es imposible actualmente demostrar, dice Spencer, que el estado de conciencia y la acción nerviosa son las caras interna y externa del mismo

[47] *Principles of Biology* n.25.
[48] Ibid., n.61.

cambio, sin embargo, esta hipótesis concuerda con los hechos observados [49].

Spencer distingue entre una psicología *objetiva* y otra *subjetiva*. La primera, que estudia los fenómenos psíquicos en las funciones materiales a las cuales están ligados, entra en la lista de las ciencias concretas. Mas la psicología subjetiva, que se construye sobre la observación inmediata del yo y adquiere sus resultados por dicha introspección, se relaciona con las otras ciencias como el sujeto con el objeto. Esta es ciencia autónoma, sostiene Spencer contra Comte, y «constituye una ciencia completamente aparte, única en su género e independiente de todas las demás» [50].

La vida psíquica está constituida por dos elementos: estados de conciencia y relaciones entre esos estados. Esos estados son a la vez incesantes cambios. En realidad, todos los fenómenos de conciencia son resolubles en cambios, ya que, sin cambio, la conciencia es imposible. «La conciencia se compone de cambios combinados de diversas maneras .. El elemento primordial de la inteligencia es simplemente un cambio, y todo fenómeno mental complejo es un grupo coordenado de cambios» [51]. Por otra parte, todo estado de conciencia está constituido por sensaciones, o excitaciones nerviosas provenientes de la periferia, y de emociones, excitaciones nerviosas provenientes del centro. Con la integración de las sensaciones y emociones simples se pasa a las complejas. La sensación reproduce en el yo aquellos mismos movimientos que la física considera como modos del no-yo. A través de los fenómenos de asociación se llega, por fin, a la evolución intelectual, que obedece a la ley siguiente: «La persistencia de las conexiones entre los estados de conciencia es proporcional a la persistencia de las conexiones entre los fenómenos externos que los producen» [52].

De este modo, toda la evolución psíquica sigue la ley general de la vida, que es una adaptación continua de las relaciones internas a las relaciones externas. La primera forma de adaptación psíquica es la acción refleja, que pone al yo en relación constante con el ambiente externo. Así nace el *instinto*, que hunde sus raíces en la fisiología y es definido como «un acto reflejo compuesto». A una excitación elemental, el sistema nervioso responde adaptándose por un reflejo sencillo. Al continuar la organización, como el ambiente se hace más complejo, la adaptación vital deviene «una serie de actos instintivos» formada por la integración ordenada de reflejos sencillos. Cuando se producen relaciones internas que ya no presentan una regularidad automática, nace la *memoria*, que es una acumulación de experiencias aumentada por la herencia y transformada en recuerdos, prontos a reaparecer en cuanto lo exija la adaptación.

Siguiendo el proceso de evolución gradual, surge el *acto racional*, que es un proceso menos automático y más diferenciado, y se

[49] *Principios de psicología* I n.51.
[50] *Principios de psicología* I n.56.
[51] *Principios de psicología* I n.377.
[52] Ibid., n.182.

puede resolver en una serie más compleja de actos instintivos. La *razón* nace de la memoria, pues instinto, memoria, razón, etc., no son facultades distintas; son clasificaciones superficiales que encubren una identidad fundamental. El pensamiento nace, como toda vida, de una adaptación. La primera cognición surge lentamente de la confusión de la conciencia en vías de desarrollo, según se van las experiencias ordenando en grupos [53]. «Conocer es reconocer», es decir, referir un objeto nuevo a otro ya conocido, viendo las diferencias que los oponen y las semejanzas que los unen. Así, para Spencer, esta operación clasificadora, fruto de las experiencias acumuladas por la memoria, es la base del *razonamiento*, que es el acto intelectual más elevado.

Al determinar los procesos del razonamiento, Spencer introduce un esbozo de su peculiar lógica. Define el razonamiento como «una clasificación de relaciones», o «el establecimiento de una relación definida entre dos cosas» [54]. Su forma más elevada es el *razonamiento cuantitativo compuesto*, que implica los atributos de extensión, coexistencia e identidad, tanto para negarlos como para afirmarlos. A él corresponden las generalizaciones más elevadas de la matemática y de sus aplicaciones a la industria. Viene después el *razonamiento cualitativo*, en el cual la identidad de medidas es sustituida por la similitud de perfecciones, estableciendo una relación definida entre cualidades existentes. Este último, en su estado imperfecto, es la *inducción*, fundada en meras analogías. En un nivel más bajo está la *percepción*, que es una clasificación de *atributos*, pues supone varias sensaciones simples de las cualidades primeras o segundas de los cuerpos, cuya síntesis elabora por asociación alrededor de una propiedad central. En la base se hallan, por fin, las *percepciones* más simples, que se reducen a la de resistencia. Esta lógica del raciocinio, fundada en la clasificación, excluye el *silogismo*, que para Spencer es «una imposibilidad psicológica», pues la *petitio principii* es consecuencia de haber presupuesto como irrelativas las premisas, que sólo tienen valor por relación a la conclusión.

Con el proceso de la evolución intelectual liga Spencer su famosa teoría del *a priori* gnoseológico. Admite, en efecto, que hay nociones o verdades *a priori* en el sentido de que son independientes de la experiencia personal del individuo; y en tal sentido reconoce la parcial legitimidad de las teorías aprioristas de Leibniz y Kant. Pero lo que es así *a priori* para el individuo no lo es para la especie humana, ya que es producido por la experiencia acumulada por la especie a través de un larguísimo período de desarrollo, que se ha fijado y hecho hereditaria en la estructura del sistema

[53] En *Primeros principios* (n.20-21) no parecía admitir Spencer la reducción integral de la conciencia a impresiones e ideas, según la doctrina del empirismo inglés. La existencia de un sujeto pensante, alma, espíritu o personalidad, aparece como algo cierto; pero su explicación está llena de enigmas y contradicciones. Es, por lo tanto, absolutamente incognoscible a la ciencia, como la naturaleza del pensamiento, de la fuerza o sustancia material. Pero en esta descripción de la evolución psicológica, la posición de Spencer se muestra más radical y extraña a todo yo sustancial.

[54] *Principios de psicología* I n.309.

nervioso[55]. Es evidente que tales conceptos *a priori* no implican la validez de su verdad, pues las experiencias así acumuladas y fijadas no excluyen que contengan errores, además de verdades. Con esta teoría quiso Spencer interpretar el *a priori* kantiano por el empirismo inglés, olvidando que la experiencia en Kant tiene sentido bien distinto.

Paralelo al conocimiento se desarrolla el proceso afectivo. El sentimiento más sencillo es el *deseo*, que se une al instinto como tendencia a apoderarse del objeto externo. Para responder a situaciones más complejas, los sentimientos simples se asocian y engendran emociones más complejas, como el amor. Cuando la complejidad se hace tan grande que la adaptación ya no es automática, el estado de ánimo que resulta de los varios grupos de emociones antagonistas que luchan por imponerse, se llama *deliberación*. Y cuando el impulso más fuerte se realiza, se habla de *decisión voluntaria*. Esta interpretación excluye, como en todo positivismo, la *libertad*, que para Spencer es una «ilusión» debida a que consideramos nuestro yo como distinto del grupo de fenómenos que en cada instante lo constituye.

Evolución en sociología.—En su obra tan considerable *Principios de sociología*, Spencer acepta el nombre que le dio Comte a esta nueva «ciencia de la sociedad», cuyo objeto es el estudio de los fenómenos sociales, y utiliza algunos de sus resultados. Pero modifica profundamente su concepción y orientación. Para Comte era la disciplina que descubre las leyes de los hechos sociales para poder prever los hechos subsiguientes y conducirlos al fin propio de la sociedad positiva, que es la instauración del régimen autoritario de la sociocracia, opuesto polarmente al ideal spenceriano. Para Spencer, en cambio, la sociología debe limitarse a la tarea puramente positiva de describir las condiciones de su evolución ulterior. Su concepción es plenamente evolucionista. La única ley que trata de descubrir es la ley de evolución en todo el ámbito de los fenómenos sociales. Determinar las metas y establecer cuál deba ser la sociedad ideal es misión de la moral, que para Spencer es una ciencia distinta. Esto no impide que, en su desarrollo, se extienda también a determinar cuál *deba ser* la estructura de la sociedad moderna, o lo que él llama interpretación de los hechos.

La sociología trata, pues, de los fenómenos sociales y de las leyes de su evolución. A esta evolución social la llama *superorgánica*, término con que designa también todo lo social. Comienza, en efecto, distinguiendo tres grados de evolución: El primero es la evolución *inorgánica*, o del mundo de la materia; luego viene la evolución *orgánica*, o de los organismos vivientes. La última es la evolución superorgánica, o de las sociedades, con todas sus instituciones y productos[56].

[55] *Principios de psicología* I n.426-433. En la colección *Essays* III p.242.277, Spencer declara que el evolucionismo es absolutamente empírico y que «la concepción de Kant es lo contrario de una concepción empírica».
[56] *Principios de sociología* p.1.ª n.1.

La doctrina de Spencer está toda penetrada de la concepción organicista. La sociedad es definida como un *organismo*, y su organización se asemeja a la de los vivientes animales. Las sociedades humanas nacen, crecen, se desenvuelven y se estructuran en estrecho paralelismo con los organismos vivos. En prolijos análisis, que ocupan toda la segunda parte, investiga todo el conjunto de estas analogías, describiendo el crecimiento de los cuerpos sociales, su estructura, funciones, órganos y aparatos nutritivo, productor, distributivo, regulador, etc., y esbozando así toda una biología del organismo social. Las sociedades constituyen, pues, unidades vivas, en que las partes viven en estrecha dependencia de la vida del conjunto, y están dotadas de funciones y actividades vitales como los seres vivientes [57]. Pero no deja de notar las profundas *diferencias* entre la sociedad y los organismos individuales. La principal es que, en el individuo, la conciencia es una y va ligada a los órganos centrales, en comparación de los cuales los otros órganos y unidades tienen una importancia secundaria; en la sociedad, al contrario, las unidades o individuos que la componen poseen una conciencia, mientras que la organización central en cuanto tal no tiene una conciencia particular. La sociedad no tiene un sensorio como el animal; vive y siente sólo en los individuos que la componen. En el organismo, las partes existen por el todo, y en la sociedad, el todo existe en las partes. Por ello la sociedad existe para el bien de los miembros, y no éstos para ella. De ahí se sigue que la centralización no tiene en la sociedad importancia de medio necesario; es la descentralización el principio que debe imperar en la vida social [58].

La idea biológica domina también toda la descriptiva spenceriana de la evolución social. Las divergencias pierden importancia, y las similitudes se acrecientan en su positivismo organicista hasta llegar a ser aplicaciones de una ley idéntica de evolución. Las leyes generales son las de integración y diferenciación de los conjuntos sociales, así como el paso de una homogeneidad incoherente e indefinida a una heterogeneidad coherente y definida. Y los principios o *factores* son los mismos de la evolución biológica: «Los factores de los fenómenos sociales» son de dos órdenes: internos y externos, cuya correlación produce el consiguiente desarrollo de los agregados sociales por la adaptación de sus funciones a las influencias del medio ambiente. Los factores intrínsecos son los caracteres físicos del hombre individual capaces de determinar el desarrollo y la estructura de la sociedad, a la vez que los caracteres emocionales y de inteligencia que favorecen, dificultan o modifican las acciones de la sociedad y los progresos a ella inherentes. Y los factores extrínsecos son toda clase de influencias geográficas, climáticas del medio exterior o de mutuas influencias entre los grupos sociales, cuyos cambios determinan las modificaciones sucesivas de las formas e instituciones sociales [59].

[57] *Principios de sociología* p.2.ª: *Inducciones* n.212-274.
[58] Ibid., n.222. Cf. el ensayo *El organismo social*, trad. en «La España Moderna», p.17-26.
[59] *Principios de sociología* p.1.ª n.6-16.

En este sentido, el concepto del desarrollo social es en Spencer de una evolución *natural* y, por lo mismo, lenta, gradual e inevitable. Del mismo modo que no se puede abreviar el camino de la infancia a la madurez, así el proceso de evolución social no puede traspasar el límite de velocidad que le es asignado por la modificación orgánica y cultural de los seres humanos. Antes de que se puedan verificar en las instituciones humanas cambios duraderos que se transmitan en herencia, es menester que se hayan repetido hasta el infinito en los individuos los sentimientos, pensamientos y acciones que son su fundamento[60]. De ahí que todo intento de apresurar las etapas de la evolución histórica no hacen sino entorpecer o descomponer su marcha natural. Spencer es ajeno a las ideas de brusca *reforma social* que habían sido acariciadas por el positivismo social, lo mismo que a cualquier forma de cambio revolucionario.

Por lo demás, es típica la estructura de la *Sociología* de Spencer, reducida de un modo prevalente a la descripción positiva de los fenómenos e instituciones sociales mediante la acumulación de datos, tomados, primero, de las culturas de los pueblos primitivos, y después, de la historia antigua y moderna, para descubrir los cambios y mostrar el lento progreso de la organización social. La descripción y aglomeración de datos se persigue incesante desde los primeros tratados o partes generales. La primera parte, *los datos de la sociología*, condensa, como prueba de las modificaciones que se introducen en la evolución social por la influencia de los factores externos sobre los caracteres internos, una gran masa de datos de la etnología de su tiempo sobre las razas o pueblos primitivos, sus costumbres, su cultura y, sobre todo, sus ideas religiosas. La teoría evolucionista se había impuesto primero en los estudiosos del origen de las religiones (como M. Müller, Tylor, Lubbock), y Spencer recoge sus datos como prueba básica de la evolución social que aparecía en el desarrollo de las ideas religiosas desde las supersticiones primitivas y mitologías paganas hasta su teoría de una fuerza universal[61]. La segunda parte contiene, bajo el título *Inducciones de la sociología*, su teoría del *organismo social*, delineando una verdadera anatomía y fisiología de las sociedades en estrecha correspondencia con los organismos vivientes. La misma línea descriptiva se continúa en el restante desarrollo de los extensos tratados o partes aplicativas: *Las instituciones domésticas*, *Instituciones sociales* (descripción de las «ceremonias» sociales, títulos, insignias, saludos y demás ritos

[60] *The Study of Sociology* (concl.16): «Del mismo modo que no se puede abreviar el camino entre la infancia y la madurez, evitando el enojoso proceso de crecimiento y desarrollo que se opera insensiblemente con leves incrementos, tampoco es posible que las formas inferiores se hagan superiores sin atravesar pequeñas modificaciones sucesivas».

[61] *Principios de sociología* p.1.ª n.207, trad. de E. CAZORLA (Madrid 1883) (p.444): «Así como el lenguaje, considerado como producto objetivo, lleva el sello de esta operación subjetiva, lo mismo sucede con el sistema de ideas concernientes a la naturaleza de las cosas que el espíritu elabora gradualmente. La teoría del cosmos, que arranca del concepto vago e indefinido de la acción de los espíritus de los muertos, y termina con la *idea ordenada de un poder desconocido y universal*, es nueva prueba de que las transformaciones ascendentes se hallan todas sometidas a la ley de la evolución. Es, pues, incontestable que la hipótesis evolucionista absorbe a las hipótesis antagónicas que le han precedido».

y convenciones sociales), *Instituciones políticas* (el más extenso e importante, aunque de igual estilo), *Instituciones eclesiásticas, Instituciones profesionales, Instituciones industriales,* con que termina la obra. El acervo de datos de información histórica, casi siempre parcial, ha perdido interés, y sólo queda importante la concepción socio-política que las preside, condensada en los dos principios siguientes.

Según el primero, la interpretación spenceriana, o *deducción* derivada de las inducciones o generalizaciones parciales, está dominada por la idea, tantas veces repetida, de que la evolución social ha pasado por un doble tipo de régimen o de sociedades: el *régimen militar* y el *régimen industrial* [62]. El régimen *militar* es el tipo de sociedad organizada a modo de un ejército. Se constituye para la defensa e independencia de la nación, y no para el bien de los individuos. Como en un ejército, la sociedad guerrera se caracteriza por el predominio absoluto del poder estatal sobre los individuos. A éstos se les exige, como a los soldados, una obediencia absoluta, y así quedan subordinados en su existencia, su libertad y su propiedad al Estado. Los derechos privados desaparecen ante el interés público, y los individuos pierden en gran parte su libertad de acción, esclavizados por enorme aparato de prescripciones y leyes, que reglamentan toda su vida privada. El régimen de *sociedad industrial,* en cambio, está constituido sobre la actividad independiente y libre cooperación de los individuos, que espontáneamente se entregan a la producción en la división del trabajo. La individualidad del ciudadano, en lugar de estar sacrificada por la sociedad, debe ser protegida por ésta. El deber esencial del Estado consiste en defender y asegurar la vida, la libertad y la propiedad de los ciudadanos. Como la vida social se organiza sobre la cooperación voluntaria de todos, la misión de la autoridad se reduce a asegurar las condiciones para la expansión libre de la vida individual; deben desaparecer toda reglamentación positiva de las acciones de los ciudadanos y casi todas las leyes coercitivas, sustituidas por normas negativas que impidan violar las libertades de cada uno. La autoridad necesaria en las sociedades industriales sólo puede ser ejercida por un órgano instituido para manifestar la voluntad pública, es decir, un régimen representativo. Y la administración debe descentralizarse y reducirse a una esfera muy limitada, casi a la sola administración de justicia.

Spencer continúa enseñando que el régimen *militar,* de un poder centralizador y dominante, es propio de las sociedades primitivas y de todo tipo de sociedades antiguas. La evolución natural de la vida social lleva a la instauración de la sociedad industrial o de cooperación libre. Este tipo de régimen es el de la sociedad moderna, que comienza a instituirse con el desarrollo de la industrialización y de las asociaciones libres. Pero la evolución es lenta y aún surgen

[62] Véase principalmente en p.2.ª: *Inducciones* (n.258-60); p.5.ª: *Instituciones políticas* n.547-575; *El individuo contra el Estado*, trad. de A. Gómez-Pinilla (Valencia, Sampere) p.187-8.

brotes de militarismo. Caso típico de retorno al régimen militar era para Spencer el imperio napoleónico. Otro tipo o intento similar era, para él, la organización de la producción y distribución en cooperación forzosa, «que preconizan los socialistas y comunistas». Spencer se muestra enemigo acérrimo del régimen socialista, contra el cual polemiza con frecuencia. «Todo socialismo implica esclavitud», ya que hay sólo diferencia de grado entre la esclavitud que imponía el señor antiguo y la forma de sumisión a una sociedad particular o a la comunidad entera. «Nada importa que el señor sea un individuo o una comunidad; si se le obliga a trabajar para la sociedad y recibe del fondo común la porción que le señala ésta, será esclavo de la sociedad. La organización socialista exige una esclavitud de este género»[63]. Por lo tanto, «el tipo industrial de la sociedad excluye todas las formas de distribución comunista»[64]. La base y garantía de una sociedad evolucionada es para Spencer el respeto a la propiedad privada. El sistema más o menos colectivista era el del régimen militar o feudal. En cambio, «la individualización completa de la propiedad coincide con el progreso del industrialismo»[65].

El segundo y universal principio que domina la sociología de Spencer es el del *individualismo* y la defensa cerrada de las libertades individuales, en contraste con la teoría de Comte y la orientación general del positivismo. Es justamente el cambio profundo en las relaciones entre el Estado y los ciudadanos que debe traer la nueva estructura de la sociedad industrial. En ella ha de prevalecer la ley suprema de la voluntad de los ciudadanos, de la que es mero ejecutor el gobierno. La esfera de acción de éste debe ser restringida a la de un poder regulador, sin intervención alguna en la vida privada de los ciudadanos[66]. El desarrollo social debe ser dejado a la fuerza espontánea que lo preside e impulsa hacia el progreso. La intervención positiva del Estado en los hechos sociales no hace más que perturbar y obstaculizar este progreso.

En este sentido, la obra *El individuo contra el Estado* es una larga diatriba contra las legislaciones de los parlamentos ingleses que, con sus reglamentaciones masivas en las esferas de asistencia y sanidad sociales, de promoción de la educación, de la moralidad, de obras públicas, etc., no han hecho más que empeorar los males

[63] *El individuo contra el Estado* p.73-5.88-9.
[64] *Instituciones políticas* n.567. Cf. n.562.
[65] *Instituciones políticas* n.541. Cf. n.536-40.
[66] *Principios de sociología* p.2.ª: *Inducciones* (n.260): «A estos cambios acompañan ideas y sentimientos concernientes a las relaciones que deben mediar entre el Estado y los ciudadanos. El principio de que la obediencia ciega al agente que gobierna, cede su puesto al principio contrario, que proclama como ley suprema la voluntad de los ciudadanos, de la cual es mero ejecutor el Estado. Queda, por tanto, restringida la esfera de acción del poder regulador; su autoridad no interviene en la vida privada ni reglamenta la alimentación, los vestidos o las diversiones de los ciudadanos. Nace un nuevo deber, el de oponerse tanto a un gobierno irresponsable cuanto a los excesos del gobierno responsable; las minorías atacan rudamente a la mayoría cuando ésta resuelve con poco acierto las cuestiones... A estas mudanzas en la teoría política y en los sentimientos... se agrega la creencia tácita o expresa de que la acción colectiva tiene por fin principal la realización de las condiciones más favorables al desarrollo de la vida del individuo, en vez de la antigua doctrina de que el ciudadano vive para bien del Estado».

sociales. Los gobiernos han entorpecido y perturbado el desenvolvimiento y progreso sociales, cuando sólo a la actividad y cooperación espontánea de los ciudadanos se debe la inmensa multitud de inventos útiles, los descubrimientos científicos, la promoción de las industrias y del comercio. Mayores son sus invectivas contra la superstición del poder sagrado que las masas atribuyen a los parlamentos y a los efectos beneficiosos de su acción legislativa. «La adoración del poder legislativo es menos excusable que la del fetiche» de los antiguos salvajes [67]. A esto llama Spencer la *superstición política*, que sustituye a la antigua del poder divino de los reyes: «La superstición política de lo pasado era el derecho divino de los reyes; la de hoy es el *derecho divino de los parlamentos*» [68]. El verdadero liberalismo debe negar la autoridad ilimitada del parlamento, como el antiguo negaba el poder ilimitado de los monarcas [69]. Consecuente a esto, Spencer combate a Hobbes y su teoría de la autoridad ilimitada del Estado, lo mismo que la teoría de Bentham de que los derechos derivan a los individuos del Estado. Los derechos del individuo son anteriores al Estado, «derivados naturalmente» de sus deseos de vivir en sociedad. La teoría de Spencer del derecho y del poder estatal apenas se distingue de la de Kant: El derecho se reduce a la coordinación de las libertades de los individuos, que se limitan mutuamente. Y al Estado no compete otra función que la de proteger y asegurar el libre juego de las libertades individuales.

Spencer ha previsto para el futuro un *tercer tipo de sociedad* que supere al simple industrialismo. Estará fundado también sobre la libre cooperación de los individuos, pero en él se impondrán los motivos altruistas sobre los egoístas, o mejor, ambos se conciliarán. La libre ocupación en trabajos que procuran satisfacción inmediata y no simples medios de existencia obtendrá un lugar prevalente. Dicha sociedad futura supondrá la eliminación de todo residuo de militarismo y la cesación consiguiente de toda guerra. «Una *federación pacífica*» de los pueblos será el único procedimiento para su instauración, pues con el desarrollo del altruismo desaparecerán casi las luchas y las ofensas delictivas a los derechos de otros. En la organización interior prosperará el régimen representativo, desapareciendo la *división de partidos*, la imposición de las mayorías sobre los derechos de las minorías y casi los legalismos coercitivos [70]. Pero no parece entreverse en el futuro tal optimismo ingenuo de la ilusión progresista.

Toda esta marcha del desarrollo social va naturalmente determinada por la ley suprema de la evolución biológica mediante un proceso de adaptación constante y universal, que produce la selección

[67] *El individuo contra el Estado* (p.121): «Mas el hombre civilizado se obstina en reconocer al ídolo, obra de sus manos, poderes que el mismo ídolo manifiesta . no poseer».

[68] Ibid., p.159. Cf. p.160: «Por lo tanto, la creencia en el ilimitado poder de la autoridad parlamentaria no tiene el lógico carácter de la antigua creencia en la autoridad ilimitada de los reyes».

[69] Ibid., p.213: «En el pasado, la misión del liberalismo fue trazar los límites al poder de los monarcas; en lo futuro, la misión del verdadero liberalismo será trazar límites al poder de los parlamentos». *Instituciones políticas* (n.581): «La antigua explotación de la mayoría por la minoría la sustituye este régimen con la explotación de la minoría por la mayoría».

[70] *Instituciones políticas* capítulo último n.576-82.

de los individuos más aptos y las modificaciones sociales más adaptadas a las condiciones exteriores e históricas. Es la ley que Spencer con frecuencia recuerda en su descripción de los fenómenos sociales.

Las instituciones eclesiásticas siguen un proceso evolutivo análogo al de las instituciones políticas, que Spencer describe como pasando de las organizaciones teocráticas primitivas y antiguas cristianas, que seguían el modelo del poder civil, al régimen de libertad introducido por Lutero y las formas demo- ..icas modernas. Estas prevalecerán cuando la evolución intelectual haga desaparecer las supersticiones y creencias populares, y sustituya gradualmente la observancia de las prácticas de culto con la de las reglas morales.

Etica evolucionista.—La moral de Spencer—ya independizada de la sociologia—se basa ante todo en un *positivismo naturalista*. Desde el principio rechaza una moral basada en la religión, constituida por un conjunto de preceptos inmutables que son mandamientos de una voluntad divina. Esta moral religiosa ha tenido vigencia en los pueblos primitivos o antiguos, que consideraron las normas morales como impuestas por la autoridad de Dios. Esta moral ha perdido ya vigencia. «Hoy las prescripciones morales pierden la autoridad que debían a su pretendido origen sagrado; la *secularización de la moral se impone*» [71]. Y debe ser reemplazada por una moral que sea una teoria de la conducta humana recta, basada sobre los datos de la ciencia positiva.

Esta moral positiva será netamente *evolucionista*, integrada en la teoria general de la evolución y sometida a los mismos principios que rigen la evolución orgánica y mental. La ética de Spencer es una ética biológica, que deduce, de las leyes de la vida y de la adaptación progresiva del hombre a las condiciones de la existencia, aquellas clases de acciones que producen mayor expansión de vida o felicidad, y son buenas, y las que la contrarían, y son malas [72]. La evolución dirige el necesario desarrollo de las concepciones y sentimientos morales de la especie humana adaptando, como todos los demás fenómenos de la vida, sus cambios a las condiciones mudables de las circunstancias exteriores y del medio social, mediante la supervivencia de los más aptos [73].

«El principio de la evolución ha de tomarse como punto de partida del estudio de la conducta en general», observa [74]. Por eso, en las diversas partes de su obra *Principios de la moralidad*, sobre todo en la parte segunda o *Inducciones de la ética*, se entrega a una labor

[71] *Fundamentos de la moral (Data of Ethics.* Primera parte de *Principles of Morality)*, prefacio p.VI-VIII. Cf. n.20.

[72] *Data of Ethics* (n.21): «El objeto de la ciencia moral debe deducir de las leyes de la vida y de las condiciones de la existencia qué especies de acciones tienden necesariamente a producir felicidad y qué otras producen desdicha. Estas deducciones deben ser reconocidas como leyes de la conducta».

[73] *Principios de moral*. II: *Inducciones* (n.118): «Merced a la supervivencia de los individuos mejor acondicionados, las facultades de cada especie de seres tienden a adaptarse a su modo de vida. Lo mismo debe acontecer en el hombre. Desde las primeras edades, los grupos humanos cuyos sentimientos estaban en armonía con las condiciones de su existencia han debido... acrecentarse y suplantar a aquellos otros cuyas concepciones y sentimientos estaban en desacuerdo con esas condiciones».

[74] *Principios de moral* I n.39.

descriptiva de las ideas morales de los pueblos primitivos y semicivilizados, acumulando datos al estilo de las demás partes de la obra para descubrir esa evolución continua de las ideas morales desde los animales superiores.

El principio de la moral spenceriana es, como en los demás positivistas ingleses, el *utilitarismo hedonista*. Puesto que es bueno todo acto que se adapta a su fin, y la vida que se presenta en su conjunto mejor adaptada a sus condiciones de desenvolvimiento es la más agradable y feliz, ya que la vida tiende como a fin a la felicidad, por eso es *bueno* todo lo que produce placer; y es malo, al contrario, todo lo que produce un dolor y hace sufrir. Pero este criterio del bien y del mal viene derivado de las mismas leyes de la expansión o evolución de la vida. Los actos que dan placer producen un acrecentamiento de la vida, y los que dan pena producen decrecimiento y pérdida de vida. Cada individuo y cada especie se conservan por la prosecución de lo agradable y fuga del dolor. Los placeres acompañan, pues, la evolución de la vida orgánica y el estado normal de sus funciones, y los dolores coinciden con la insuficiencia de sus funciones, por lo que el criterio supremo del bien y del mal está en el efecto del placer o el dolor [75].

Pero, como los demás utilitaristas, Spencer aboga por un hedonismo *racional* o epicúreo, consistente en el *equilibrio* entre los placeres y las penas, o en la suma de actividades físicas y mentales necesarias para la salud y felicidad completas. Sabe que se han de sacrificar muchas veces placeres inmediatos y sensibles que reportan una satisfacción inmediata, pero que producirían mayor dolor futuro. El principio utilitario impone también renuncia al exceso de placeres y hasta prescribe acciones dolorosas en favor de un mayor bien mediato. Es a veces dañoso y nocivo poner acciones agradables, y útil soportar cosas desagradables. Eso lo aplica sobre todo a la ética individual, en la que hace prevalecer un justo medio en la regulación de los impulsos naturales, para guardar una moderación sana y virtuosa en la satisfacción de las necesidades vitales, a fin de que no perjudiquen a una vida armónica y equilibrio estable de la naturaleza [76].

Spencer corrige en parte el utilitarismo de Bentham y los Mill en cuanto que trata de conciliar el empirismo de éstos con una facultad o conciencia moral que impone *a priori* la obligación de seguir ciertas normas de conducta; es decir, con la moral del deber kantiana. Tal compromiso se hace a través de la evolución sin traicionar los supuestos positivistas. Desde luego rechaza la teoría de

[75] *Principios de moral* I n.10-16.33-39. Cf. n.16: «El placer, de cualquiera naturaleza que sea... y para cualquier ser o seres, he ahí el elemento esencial de toda moralidad. Es una forma tan necesaria de la intuición moral como el espacio es una forma necesaria de la intuición intelectual». Ibid., n.33: «Se puede demostrar... que hay una conexión primordial entre los actos que producen placer y el aumento y continuación de la vida, y entre los actos que producen dolor y el decrecimiento o pérdida de la vida...; cada individuo y cada especie se conservan por la prosecución del placer y la huida del dolor... La formación de concepciones morales que excluya la noción de placer de cualquier género... es tan imposible como la formación de un objeto sin la noción de espacio».

[76] *Principios de moral* III: *Moral personal* n.241-245.

los «puros intuicionistas», que declaran las percepciones morales innatas en la inteligencia primitiva. Son los partidarios de la moral teológica, los que sostienen que Dios ha puesto en el hombre la conciencia innata de la obligación y de sus principios morales. Pero se debe admitir que el hombre individual obra por deber, por un sentimiento de obligación moral. Esta conciencia moral es *a priori* para el individuo, no para la especie. La ética evolutiva da cuenta del nacimiento de este sentimiento, mostrando cómo nace de las experiencias repetidas y acumuladas a través de la sucesión de generaciones [77]. Tales experiencias han producido la conciencia de que dejarse llevar por sentimientos que miran a resultados lejanos y generales es, habitualmente, más útil para alcanzar el bienestar que seguir las satisfacciones inmediatas, y que han transformado la coacción externa política, religiosa y social en un sentimiento de coacción puramente interior y autónomo.

La misma ley de evolución muestra que «el sentido del deber y de la obligación moral es transitorio y debe disminuir a medida que la moralización aumenta». Con el progreso hacia un estado moral más alto se observa que la persistencia en cumplir un deber acaba por convertirse en placer, y que el acto se cumple sin ninguna conciencia de estar obligado ni algún motivo coercitivo. Así sucede que el trabajo impuesto a un joven como obligación es una actividad espontánea en el hombre de negocios sumergido en sus asuntos. El cuidado y protección de la mujer por el marido, la educación de los hijos por los padres no se cumplen, de ordinario, por sentimiento coactivo del deber, sino por el placer espontáneo de hacerlo. La evolución se encarga de hacer coincidir el deber con el placer, de modo que, con la perfecta evolución de la conciencia social, desaparecerá, según Spencer, la noción de obligación [78]. Es lo que vendrá a corresponder a su concepto de la futura sociedad de cooperación libre.

Spencer establece primero una ética de la vida individual, en la cual imperan las exigencias utilitaristas de adaptar todos los placeres al equilibrio y mayor desarrollo de una vida normal y sana, evitando los goces que perjudiquen a la misma. Pero el objetivo de la vida es «la felicidad general». La moral, por ello, se hace eminentemente *social*, pues la felicidad del individuo debe refluir en el bienestar

[77] *Principios de moral* I n.20. Cf. n.45: «La hipótesis de la evolución nos hace capaces de conciliar teorías morales opuestas, como nos permite conciliar las teorías opuestas del conocimiento. Así como la doctrina de las formas innatas de la intuición intelectual está acorde con la doctrina experimental, en cuanto que reconocemos la producción de facultades intelectuales por herencia de los efectos de experiencia, la doctrina de las facultades innatas de percepción moral está concorde con el utilitarismo cuando se ve que las preferencias y las aversiones se han hecho orgánicas por la herencia de los efectos de experiencia agradables o nocivos provenientes de los antepasados». Cf. III n.191, rechazando la doctrina de «los intuitivos» de que la conciencia y principios morales son originales e implantados por la creación.

[78] *Principios de moral* I n.46. Ibid.: «Es, pues, evidente que, con una adaptación completa al estado social, este elemento expresado por el término de obligación desaparecerá. Las acciones de orden elevado necesarias para el desarrollo armonioso de la vida serán tan ordinarias y fáciles como los actos inferiores a los cuales nos llevan los simples deseos. Con el tiempo ..., los sentimientos morales guiarán a los hombres de una manera tan espontánea y exacta como lo hacen ahora las sensaciones».

social, y los miembros del grupo han de contribuir al mayor bien y desarrollo de sus descendientes y de toda la sociedad [79]. Ello se debe obtener con la armonía y conciliación de los sentimientos *egoístas* y *altruistas*. Ambos son igualmente naturales, que nacen con la vida misma y responden al instinto de la conservación del individuo y de la propagación de la especie. Ninguno de los dos debe desaparecer aun en la sociedad más progresiva. «Desde el origen de la vida, el egoísmo ha dependido del altruismo, como el altruismo dependió del egoísmo, y en el curso de la evolución han crecido los servicios recíprocos de uno y otro» [80]. La solución se encuentra en el acuerdo íntimo de la utilidad individual con el interés social, de modo que los individuos encuentren un placer creciente en las actividades altruistas, cuando por el progreso del sentimiento de simpatía su atención quede absorbida en la felicidad de los demás, y su felicidad personal resulte de trabajar por el interés general [81].

Spencer distingue, por fin, entre una moralidad *absoluta o perfecta* y una moralidad *relativa o imperfecta*. Aquélla será la propia del «hombre ideal» y ha de dirigir la conducta humana hacia el bien perfecto, en un estado de sociedad también perfecto, al que deberá llegar la evolución. En tal sociedad ideal se habrá llegado a una plena armonía y adaptación de cada parte o individuo con el todo social, que le procurará la felicidad. Será el reino donde el sentimiento de simpatía y de *beneficencia* prevalecerá sobre las tendencias egoístas y el temor de la coacción exterior. Las acciones a las que el hombre se sujeta hoy con repugnancia, porque le son presentadas como obligatorias, las cumplirá sin esfuerzo y con agrado; y las que evita por el deber y con dolor, se abstendrá, porque le son desagradables. Cada cual hallará la felicidad en su dedicación al bien de los demás. La beneficencia negativa y la *justicia* imperfecta y represiva darán paso a la *beneficencia positiva*, porque en tal reino ideal los hombres se abstendrán espontáneamente de toda ofensa a los derechos de los demás [82].

Mientras tanto, la humanidad camina hacia esa meta ideal de la evolución, y ello explica que la moralidad no se realice estrictamente. Las reglas de esta moral imperfecta y relativa se toman según el modelo de ese hombre ideal y perfecto, y de ahí que sea una moral de lo que *debe ser*. Pero ese hombre superior y las condiciones de estado social perfecto aún no se han realizado. Tenemos que esperar que la herencia vaya incorporando a nuestra estructura orgánica los sentimientos generosos que deben guiar la conducta al bien perfecto en una cooperación libre y generosa. En cuanto ciencia rigurosa, la ética sólo es, por consiguiente, posible en el grado supremo de la evolución, es decir, cuando en realidad se haya hecho superflua.

[79] *Principios de moral* III n.103-108.
[80] *Principios de moral* I n.81.
[81] Ibid., n.91-97.
[82] *Principios de moral* I n.105-107.

Tal tipo de moralidad absoluta responde al tercer estadio de sociedad, más allá de la sociedad industrial que ha descrito antes. En él desaparecen las deficiencias y delitos contra el orden moral. Spencer tiene una confianza absoluta en la evolución, que llevará al hombre por ley necesaria a ese estado perfecto moral y social, verdadero reino de la beatitud. Es el ideal romántico del progreso.

Conclusión.—La filosofía de Spencer representa la doctrina de la evolución universal explicada por las leyes del mecanicismo positivista, o la deducción del principio de la evolución partiendo de la ley de la conservación de la fuerza. Así, concluye en los *Primeros principios* que los principios fundamentales de su concepción son los de «la indestructibilidad de la materia, continuidad del movimiento y persistencia de la fuerza», y que los dos primeros se reducen a este último [83]. Es la interpretación del evolucionismo de un modo inverso al que proponían las teorías precedentes de la evolución, desde Heráclito a Plotino, de Leibniz a Hegel. En éstas, lo dinámico o vital es la realidad primera, y lo mecánico, el término que hay que explicar; el problema se resuelve atribuyendo a lo mecánico y material una realidad secundaria y hasta reduciéndolo a una ilusión. En Spencer, a la inversa, se trata de incluir la evolución biológica, psicológica, social y moral en una fórmula donde no aparezcan más que acciones mecánicas. Y en psicología, donde no se puede tratar de materia y movimiento en sentido propio, se comenzará, al estilo de Hume, por descomponer la conciencia en un mosaico de sensaciones, a modo de «choques» elementales, correspondientes a las vibraciones en que el físico descompone las cualidades sensibles, de cuya integración y combinaciones resultan todas las operaciones del espíritu.

Con esta unificación reductora de todos los fenómenos a acciones mecánicas, la filosofía de Spencer se hace esencialmente *materialista* y viene a coincidir con el puro materialismo del siglo XVIII y del mismo Marx. La evolución se construye sobre una base radicalmente materialista. Cierto que detrás de los fenómenos puso Spencer el incognoscible, como potencia o fuerza misteriosa que en ellos se manifiesta. Por ello negó que su doctrina pudiera tener un significado materialista o espiritualista, sosteniendo que la discusión entre ambas interpretaciones es una mera guerra de palabras. Pero su interpretación de todos los fenómenos en función de materia, movimiento y fuerza, como las solas manifestaciones de esa potencia o fuerza incognoscible, llevará a concluir que tal realidad misteriosa es de orden material [84]. El sentido común se inclina in-

[83] *Primeros principios* c.24 (conclusión) (n.185): «Los dos primeros son corolarios del último (persistencia de la fuerza), que es el principio primario, el principio de los principios, puesto que después de ver que nuestras experiencias de materia y movimiento se reducen, finalmente, a experiencias de fuerza, hemos visto que... están implicados en el de invariabilidad de la cantidad de fuerza».

[84] *Primeros principios* c.24 (n.194): «Hemos probado hasta la saciedad... que las verdades más elevadas... no son sino fórmulas de las leyes más generales, que la experiencia nos revela acerca de las relaciones entre la materia, el movimiento y la fuerza; y que estas tres entidades no son sino *símbolos* de la realidad incognoscible. Una potencia cuya naturaleza íntima nos es inconcebible, así como lo es el suponerla limitada en el tiempo y en el espa-

venciblemente a juzgar de las cosas manifestadas según los hechos que las manifiestan, y cuando éstas son materiales es inevitable incidir en el materialismo.

En la doctrina política, Spencer se constituyó en paladín del liberalismo político y económico, que se difundió en América y ejerció gran influencia en el desarrollo de la democracia y el capitalismo americanos. Sus teorías son la mejor expresión de la fórmula del *laissez-faire*. Y su principio de la supervivencia de los mejores por medio de la selección natural halagó y estimuló a los hombres de empresa americanos, que así creyeron que su ruda lucha por el capitalismo competitivo no sólo estaba en armonía con las leyes universales, sino también con el interés del bienestar universal[85].

CAPITULO IX

Desarrollos del positivismo y evolucionismo

En pos de los grandes autores que establecieron el positivismo en sus diversas corrientes, sea el positivismo científico y social de Comte, el utilitarista y psicológico de Bentham y los dos Mill, el evolucionista de Darwin, o el más ampliamente filosófico de Spencer, se desarrolló en los diversos países y en los últimos decenios del siglo un clima cultural que determinó numerosas manifestaciones de fondo doctrinal positivista, tanto en el campo de la historia crítica, de la literatura y el arte, como en el terreno propiamente filosófico. La mayoría son autores secundarios que, con numerosas producciones, defendieron y propagaron el positivismo, sobre todo evolucionista. Otros son pensadores originales que, bajo la inspiración positivista, cultivaron diversas ramas filosóficas en distintas direcciones.

Aparte de los seguidores inmediatos de los que se ha dado cuenta con ocasión de sus respectivos maestros, se debe complementar el desarrollo decimonónico de las teorías positivistas con los autores más destacados que han prolongado en diversos sentidos sus líneas fundamentales.

cio, produce en nosotros ciertos efectos... La interpretación de todos los fenómenos en función de materia, movimiento, fuerza, no es más que la reducción de nuestras ideas simbólicas complejas a símbolos más simples».—Dicha potencia o fuerza inmanente al mundo y que se manifiesta por fenómenos materiales no pasa de ser también material.

[85] W. EBENSTEIN, *Los grandes pensadores políticos*, trad. esp. (Madrid 1965) p.761ss.

En Inglaterra

Fueron numerosos los seguidores ingleses del positivismo, casi todos en la línea del evolucionismo, que publicaron gran abundancia de obras defendiendo y exponiendo, en todos los aspectos positivos y polémicos, los puntos fundamentales de la evolución, siguiendo las huellas de Darwin y de Spencer.

Tomás Enrique Huxley (1825-1895) fue profesor de historia natural y de filosofía en Londres y uno de los máximos representantes del evolucionismo darwiniano, cuyas implicaciones filosóficas desarrolló bajo la influencia de las doctrinas de Spencer. Desde muy joven, declara en sus escritos, abandono los dogmas cristianos por creerlos contrarios a los resultados de la ciencia evolucionista, a cuyo estudio se entregó intensamente. A la aparición del *Origen de las especies*, de Darwin (1859), se adhirió con entusiasmo al evolucionismo, que comenzó en seguida a defender en ensayos y discursos tenidos en todas partes del mundo. Sus cualidades literarias le convirtieron en divulgador ideal del darwinismo, tema de sus diversas obras. La principal es *Man's Place in Nature (El puesto del hombre en la naturaleza*, Londres 1864), a la que siguieron breves ensayos y discursos, como *Sermones laicos (Lay Sermons* 1870), *Críticas y orientaciones (Critiques and Addresses*, 1873), *Orientaciones americanas (American Addresses*, 1877), el escrito sobre *Hume* (1879), la colección *Essays* (1892), *Evolution and Ethics* (1893), *Science and Education* (1881) y otros menores [1].

La colección *Ensayos* [2] contiene siete escritos en defensa apasionada de la teoría de Darwin, que van desde 1860 a 1887. Huxley afirma que la obra de Darwin en las ciencias naturales es comparable a la revolución operada por Copérnico en astronomía y por Newton en la física. Acepta sus principios de explicación de la evolución orgánica y trata de apoyar la teoría con nuevos datos y aportaciones de la ciencia natural y de la paleontología. El tono de los escritos es de continuo elogio para la doctrina de Darwin, que cree ya sólidamente establecida, relatando la historia de la adhesión progresiva de los científicos a la nueva concepción evolucionista. Por lo mismo, su acti-

[1] Ediciones: *Collected Essays*, 9 vols. (Londres 1894-1908); *Scientific Memoirs*, 5 vols. (Londres 1898-1903). Traducción: *La educación y las ciencias naturales* (Madrid, La España Moderna).

Bibliografía: E. Clodd, *T. H. Huxley* (Edimburgo 1902); L. Huxley, *Life and Letters of T. H. Huxley* (Londres [2]1903); W. H. Thompson, *Huxley and Religion* (Londres 1905); C. Ayres, *Huxley* (Nueva York 1932); H. Peterson, *Huxley, Prophet of science* (Nueva York 1932); C. Bibly, *T. H. Huxley, Scientist, Humanist and Educator* (Londres 1959); W. Irvine, *T. H. Huxley* (Londres 1960).

[2] Traducidos en francés con el título *L'évolution et l'origine des spèces* (París 1892).

tud es de acre polémica contra los críticos del darwinismo, como Wallace y el obispo católico Mivart. Contra éste entabla incluso una polémica teológica, combatiendo con rudas invectivas la doctrina de la creación. «La contradicción entre la verdad católica y la verdad científica es completa y absoluta», dice a propósito de la discusión creacionista [3].

La base filosófica del evolucionismo de Huxley es la concepción puramente mecanicista tomada de Spencer. No hay nada de tendencia teleológica en la evolución transformista de las especies, sino el simple azar que domina en las leyes mecánicas de la materia y de la fuerza. Huxley aceptó la teoría de Haeckel que explica el origen de la vida por simple concentración de moléculas, que, en condiciones favorables, producen las *móneras;* y hasta creyó haber encontrado una forma de éstas en el fondo del mar, que denominó *Bathybius,* aunque más tarde reconoció su error. De igual suerte explicó la conciencia como «una función de la materia nerviosa, cuando esta materia nerviosa ha llegado a un cierto grado de concentración», por lo que «nuestros pensamientos son la expresión de cambios moleculares en esta materia de vida que es la fuente de todos nuestros fenómenos vitales» [4]. Acepta, pues, «el epifenomenismo», o la concepción de la conciencia como un efecto consecutivo de los procesos nerviosos, y del espíritu como «epifenómeno» del cerebro. Por ello su doctrina fue clasificada como materialismo.

Sin embargo, Huxley ha insistido más en el *agnosticismo,* término por él acuñado. Aun aceptando, por las exigencias científicas, que el fundamento de los fenómenos es la materia, declara con Spencer que la naturaleza última de la realidad es absolutamente incognoscible. Su axioma fundamental en filosofía es que materialismo y espiritualismo son dos polos opuestos de un mismo absurdo, que consiste en imaginar que conocemos cualquier cosa del espíritu o de la materia. En su obra sobre *Hume* sostiene que el único dato seguro es la conciencia momentánea de una sensación o de un sentimiento presente. Materia y energía son simplemente nombres distintos para designar estados determinados de conciencia, y las leyes que rigen los fenómenos materiales son leyes del sucederse de las sensaciones. Alaba a Hume como «el príncipe de los agnósticos». observando que, a su teoría de las impresiones sensibles e ideas, debe añadirse un tercer orden de impresiones: son las «impresiones de relaciones», que corresponden a la semejanza entre

[3] *L'évolution et l'origine des spèces* p.125.
[4] Ibid., p.141-143.

las mismas impresiones. En su último escrito *Evolución y Etica* mantiene la vigencia de la ley de la evolución para la moral, pero de manera radicalmente diversa. La moral surge de la evolución natural y está sometida a sus cambios, pero desarrolla en sí una normatividad que no se reduce a los principios egoístas de la lucha por la existencia. El progreso moral se verifica, al contrario, por una mayor consciente oposición a los estímulos que impulsan a obrar al ser natural. Su ética se mueve en un alto concepto de la dignidad del hombre y de los ideales morales.

El irlandés JUAN TYNDALL (1820-1893), profesor en Londres y colaborador de Faraday, fue un eminente físico que en diversas obras contribuyó a vulgarizar las teorías del calor y la conservación de la energía. Como filósofo de la naturaleza, en su obra *Natural Philosophy in Easy Lessons* (Londres 1869) y otros escritos profesó el evolucionismo sobre la base del determinismo mecanicista, el agnosticismo y la incompatibilidad de ciencia y religión. Negó toda noción de creación de las primeras formas de la vida como una idea antropomórfica. Según él, no hay oposición rígida entre materia y espíritu, por lo que la materia puede ser origen de toda la vida. GUILLERMO CLIFFORD (1845-1879) fue profesor de matemática aplicada en Londres y adquirió méritos relevantes por sus publicaciones en el campo de la física, anticipándose a la teoría de la relatividad de Einstein. Su filosofía, contenida en las obras *Seeing and Thinkid* (Londres 1879) y *Lectures and Essays* (2 vols., Londres 1880), trata de reducir los hechos físicos a la experiencia psicológica, intentando elaborar una doctrina de la realidad desde el evolucionismo. Pero materializa el pensamiento en vez de espiritualizar la materia. El objeto fenoménico es un grupo de sensaciones que son cambios de mi conciencia. Las sensaciones de otros son «eyectos» *(ejections)* que consideramos como objetos posibles de otras conciencias y que nos proporcionan la convicción de la existencia de la realidad exterior. La teoría de la evolución, al mostrarnos un continuo desarrollo desde los elementos inorgánicos hasta los más altos productos espirituales, hace verosímil la idea de que todo movimiento de la materia vaya acompañado de un acto expulsor que constituya el objeto de una conciencia. Y puesto que estas eyecciones no son sino las mismas sensaciones, la verdadera realidad en sí son las sensaciones, una especie de «materia mental» *(Mind-Stuff)*, o átomos psíquicos, cuyas combinaciones constituyen las conciencias mismas. El pensamiento no es más que la imagen inadecuada de este mundo de átomos originales. Cada espíritu, en fin, comunica con la materia mental no unificada, y esta unión engendra una «emoción cósmica», base del sentimiento religioso y de una conciencia social que nos domina.

Otra extraña especulación evolucionista cercana al monismo materialista aparece en JORGE JUAN ROMANES (1848-1894), que se

doctoró en ciencias naturales en Cambridge. Fue amigo y seguidor de Darwin, cuyas doctrinas trató de divulgar y profundizar mediante interesantes estudios sobre el sistema nervioso de ciertos animales. Sus principales obras son *A Candid Examination of Theism* (Londres 1878), *Animal Intelligence* (1881), *Mental Evolution in Animals* (1883), *Mental Evolution in Man* (1888), *Darwin and after Darwin* (3 vols., 1893-97), *Mind and Motion: an Essay on Monism* (1895), *Thoughts on Religion* (1896). Romanes trató de demostrar, desde el punto de vista biológico y psicológico, la continuidad entre el mundo animal y la esfera humana en una concepción monista del universo. Sostiene que existe más de una analogía entre la herencia orgánica y la transmisión de los efectos de la cultura a nivel del hombre civilizado. Cuando el hombre inventó la escritura, produjo un vehículo que hizo posible esta transmisión de la experiencia adquirida, y con ello alteró radicalmente el curso de la propia evolución. Tratando de eliminar el obstáculo del teísmo a su monismo evolucionista, afrontó el problema de la religión en su obra sobre el *Teísmo*, declarando incompatible la doctrina teísta con el evolucionismo. En la última obra retornó, sin embargo, a la religión, juzgando que no se puede explicar la adaptación vital sin la influencia de una finalidad inteligente, y afirmó la existencia y la acción de Dios.

Otros evolucionistas, repudiando el mecanicismo, se acercan más al espiritualismo teísta. JUAN FISKE (1842-1901), pensador americano, estudió en Harvard y Londres, y enseñó historia americana en la Universidad de Washington. Además de obras de historia de América, concebidas desde una visión evolucionista, escribió obras filosóficas, como *Outlines of Cosmic Philosophy* (Boston 1874), *The Unseen World* (Boston 1876), *Darwinism and other Essays* (Nueva York-Londres 1879), *Excursions of an Evolutionist* (Boston 1884), *The Destiny of Man* (1884), *The Idea of God as Affected by Modern Knowledge* (1885), *Through Nature to God* (1899)[5]. Bajo la influencia de Spencer, elaboró una *física social* en que, además de los principios evolucionistas de la herencia y la selección natural, se sirve de los factores de aprendizaje de nociones y técnicas que modifican los meramente orgánicos para explicar la evolución y progreso de la sociedad humana, con vistas a superar el conflicto entre religión y ciencia. Y llegó a la formulación de una *filosofía cósmica* de tipo vitalista. El hombre y la naturaleza participan de una vida común; no se da materia inerte, sino sólo diversa gradación de vitalidad. Por ello el cosmos es un organismo que se desenvuelve en el tiempo y cuyo principio y fin se encuentran en la «profunda tiniebla de la eternidad». Esta evolución se realiza no por puro mecanismo, sino en virtud de una finalidad inmanente que revela la existencia de un Dios como «energía de

[5] Cf. J. S. CLARK, *The Life und Letters of John Fiske*, 2 vols. (Boston 1917); E. D. MEAD, *J. Fiske als Philosoph* (Boston 1936); G. E. MUELLER, *Amerikanische Philosophie* (Stuttgart 1936); H. B. PANNILL, *The Religions Faith of J. Fiske* (Cambridge 1957); M. BERMAN, *J. Fiske. The Evolution of a Popularizer* (Cambridge, Mass., 1961).

la que todas las cosas proceden». Así se fue alejando de los principios positivistas y consideró su cosmismo como un nuevo humanismo, reivindicando la ortodoxia de su concepción teológica.—En la misma línea, JOSÉ LECONTE (1823-1901), geólogo americano, se formó en Harvard con Agassiz y enseñó en la Universidad de California. Entre sus obras destacan *Religion and Science* (Nueva York 1874), *Evolution: its Nature and its Relation to Religious Thought* (1888), *The Conception of God* (1897) y una *Autobiography* (1913). Defendió un evolucionismo universal, entendido no como mera hipótesis sugerida por la geología y la biología, sino como un principio axiomático, como «la ley de la causación en el tiempo» más cierta aún que la ley de la causación en el espacio, que es la gravitación. La evolución representa la individuación de la energía de la materia bruta a través de la vida y la autoconsciencia o espíritu. Como la individuación de la vida culmina en el hombre, ideal de todas las especies animales, así la individuación del espíritu culmina en Cristo, ideal de la especie humana y del hombre regenerado. A la luz de este «designio general», todo «designio particular» y también el mal son justificados y necesarios. Leconte ve «en la naturaleza la vida de Dios, y en el espíritu humano, una partícula de la energía divina». En esta visión bajo el prisma cristiano de un evolucionismo total de tendencia panteísta aparece como claro precursor de Theilard de Chardin.—Igualmente, BENJAMÍN KIDD (1858-1916), sociólogo inglés que viajó por América y África para profundizar sus estudios, escribió *Social Evolution* (Londres-Nueva York 1894), que tuvo inmenso éxito y fue traducido a diez lenguas, así como *Principles of Western Civilization* (1902) y otras obras. Kidd se adhiere al evolucionismo biológico, que aplicó a la evolución de la sociedad. Es digno de nota el intento hecho en su obra mayor de asignar a la religión un lugar preeminente entre las causas del progreso social, con independencia de las premisas metafísicas y sólo en base de la evolución biológica y sus principios. La religión sería un fenómeno de adaptación a las condiciones de la lucha por la existencia; pero es de gran utilidad social y su función es de «aportar una sanción suprarracional a la conducta del hombre frente a las condiciones necesarias del progreso para las cuales no puede haber sanción natural». Por eso define la religión como «una forma de creencia que da una sanción sobrenatural a todos los actos del individuo, cuando los intereses individuales y los del organismo social están en oposición, y subordina los primeros a los segundos en interés de la gran evolución, que realiza la raza» [6]. Pero es claro que la religión no tendría esta función social, tan netamente definida, sin la validez de su doctrina metafísica.—Otro convencido evolucionista es el matemático y naturalista PEDRO G. TAIT (1831-1903), que, no obstante, creía que esta doctrina no es contraria a la concepción teísta.

[6] *Social Evolution* p.93-96. Cf. R. MACKINTOSH, *From Comte to B. Kidd* (Nueva York 1899); L. M. BRISTOL, *Social Adaptation* (Cambridge, Mass., 1955); F. CARLI, *Kidd, storia e la funzione sociale della religione*: Italia Moderna (1904).

Otros desarrollaron el positivismo evolucionista en el campo de la psicología y antropología. Así, FRANCISCO GALTON (1822-1911) fue uno de los pioneros ingleses de los estudios de psicología científica y aplicada. Entre sus obras destacan *Hereditary Genius* (Londres 1869), *Inquiries into Human Faculty and its Development* (1883), *Natural Inheritance* (1889). Sus investigaciones se dirigen sobre todo al problema de las diferencias individuales, de la herencia mental y del mejoramiento de la raza, en dependencia de una concepción biológica evolutiva. Trató de medir las diferencias mentales entre muchos sujetos con diferentes sistemas de cuestionarios y es considerado como el inventor de los *tests*. Ejerció con ello influencia notable en el campo de la psicología experimental, diferencial y aplicada, más que en el dominio de la psicología individual.—GRANT ALLEN (1848-1899) estudió sobre todo la psicología de los sentimientos estéticos y fue también autor de *La evolución de la idea de Dios* (1897), que es una crítica del teísmo.

Diversos autores aplicaron también la teoría evolucionista al campo de la sociología, de la cultura y religión de los pueblos en la forma descriptiva propia de Spencer. ENRIQUE S. MAINE (1822-1888), jurista eminente, estudió, en sus obras *Ancient Law* (Londres 1961), *Early History of Institutions* (1875), *Early Law and Custom* (1883), el desarrollo del derecho en los pueblos antiguos. A través de la consideración del desarrollo histórico de las sociedades encuentra la explicación no sólo de la evolución del derecho privado, sino también de toda la vida del derecho con sus instituciones, según el principio de conexión entre la civilización y el contrato.—JUAN LUBBOCK (1834-1913) fue uno de los primeros en aplicar la teoría evolucionista a la historia de las religiones en sus famosas obras *Prehistoric Times* (Londres 1865) y *Origin of civilization* (1870). En ellas trató de probar que los pueblos primitivos no tuvieron en un principio religión y que la evolución de las ideas religiosas había pasado por las siguientes fases: ateísmo, o falta completa de religión; fetichismo, totemismo, chamanismo, idolatría y teísmo, última fase en que aparece la idea de un Dios creador y la conexión entre religión y moral. La teoría fue pronto invalidada por la etnología posterior, que descubrió ideas muy elevadas de religión monoteísta en los pueblos naturales [7]. Lubbock fue amigo de Huxley y Darwin, cuyo evolucionismo divulgó en sus escritos de biología y paleontología. De él proviene la división de los períodos prehistóricos en «paleolítico» y «neolítico».—Su contemporáneo EDUARDO BURNETT TYLOR (1832-1917), profesor en Oxford y primer titular de su cátedra de antropología, fundada en 1896,

[7] TRADUCCIÓN: J. LUBBOCK, *Origen de la civilización y de la primitiva condición del hombre* (Madrid 1912). Lubbock se inspiraba para su teoría en Comte, quien había distinguido en el estadio teológico tres fases: fetichismo, politeísmo y monoteísmo *(Cours de Phil.-posit.* VI lec.51). El fetichismo sería, pues, el primer origen de las creencias religiosas, como antes lo había insinuado CH. DE BROSSES, *El culto de los dioses fetiches* (París 1760). Cf. H. G. HUTCHINSON, *Life of Sir J. Lubbock* (Londres 1914); W. SCHMIDT, *Manual de la historia comparada de las religiones*, trad. esp. (Madrid 1932), para todas las teorías que siguen, y, asimismo, R. BOCCASSINO, *La religione dei primitivi*, en P. TACCHI-VENTURI, *Storia delle religioni* I (Turín 5 1962) p.55-227.

«descubrió» otro origen distinto de las religiones en el *animismo*. Su teoría de la evolución religiosa la desarrolló en las obras *History of Mankind and of Civilisation* (Londres 1865), *Primitive Culture* (2 vols., 1871), *Anthropology, an Introduction to the Study of Man and Civilisation* (1881). Tylor distingue tres estadios en la evolución de las religiones: el animismo, el politeísmo y el monoteísmo. Estudió particularmente el período animista, que fundamenta la religión en la creencia en la universal animación de las cosas por parte de los espíritus, buenos o malos, a los cuales se trata de aplacar o hacerlos favorables mediante el culto. Y ve en la teoría un inicio de especulación filosófica o una concepción del mundo que se desarrolla más tarde en una metafísica, aunque no sea consciente de sus orígenes.

Pero las teorías sobre el origen de la religión se suceden rápidamente entre los etnólogos evolucionistas, delatando su inconsistencia. Después del fetichismo de Lubbock y del animismo de Tylor aparece en la misma época la teoría del *totemismo*. Fue también el etnólogo inglés J. F. Mac Lennan, el primero en descubrir los fenómenos del totemismo con sus obras *Primitive Marriage* (Londres 1866) y *Studies in Ancient History* (1876).—Y el etnólogo W. Robertson Smith presentó el totemismo como teoría explicativa del origen de la religión que, según él, sería el comienzo de la evolución religiosa de la humanidad, lo que expuso en sus obras *Kinship and Marriage in Early Arabia* (Cambridge 1885) y *Lectures on the Religion of the Semites* (Londres 1889). Su intento era demostrar la existencia del totemismo en la religión semita y judía hasta el cristianismo.—Por su parte, Jaime G. Frazer (1854-1941), etnólogo escocés, fue el que coleccionó y clasificó los hechos del totemismo en sus obras *Totemism* (Edimburgo 1887), *Origin of Totemism* (Londres 1889) hasta su vasta producción última *Totemism and Exogamy* (4 vols., Londres 1910). Frazer calificó primero el totemismo como un fenómeno en parte religioso y en parte social. Más tarde lo consideró de naturaleza mágica, pasando a defender el magismo como primer origen del fenómeno religioso. Sabido es que la teoría del totemismo se impuso durante decenios en la atención de los cultivadores de la historia de las religiones, ganando numerosos adeptos entre los cuales el principal fue Freud, que lo erigió en principio de lo religioso en su obra *Totem und Tabu* (Leipzig 1913).

De nuevo este evolucionismo inglés produjo otra teoría de este tipo: *el magismo*, que pone el comienzo y origen de toda religión en las creencias de la magia. El etnólogo J. H. King expresó los elementos esenciales de la misma en su obra, *Lo sobrenatural, naturaleza y evolución* (Edimburgo 1892). Fue en seguida aceptada por Frazer y obtuvo numerosos adeptos en el primer tercio del siglo xx.—La reacción vino de otro teórico inglés, Andrés Lang, quien en su obra *La formación de la religión (The Making of the Religion*, Londres 1898) impugnó válidamente el apriorismo de tales teorías evolucionistas, mostrando, sobre los nuevos datos

aportados por la etnología, la existencia en numerosos pueblos primitivos de creencias inequívocas de un Dios supremo y único, aunque mezcladas con diversas formas de religiosidad inferior, animistas o mágicas. Es la doctrina corroborada más tarde por otros autores, sobre todo los antropólogos de la escuela de Viena.

Otros autores aplican el positivismo evolucionista al campo de la ética. Así, LESLIE STEPHEN (1832-1904), que estudió en Cambridge. En la juventud fue ordenado pastor; mas por influjo de la filosofía de Stuart Mill y de Darwin se alejó de la Iglesia, que abandonó en 1875, explicando su nueva postura en algunos escritos, *Essays on Freethinking and Plamspeaking* (Londres 1873) y *An Agnostic's Apology* (1893). Desplegó su actividad científica sobre todo en el terreno histórico, publicando un notable estudio sobre el pensamiento inglés del siglo XVIII (Londres 1876) y una historia del utilitarismo inglés, *The English Utilitarians* (Nueva York 1900). En filosofía teórica escribió *The Science of Ethics* (Londres 1882), que representa una culminación de la ética evolucionista. Llevando a sus consecuencias extremas las ideas de Spencer, concibe la ética no como estudio de los principios y el contenido del deber, sino como análisis empírico de los hechos morales. La ética debe ser liberada de todo fundamento metafísico y religioso. Y debe ser una ética social. Sólo en la sociedad encuentra el individuo su consistencia, pues la sociedad es el tejido en que se engloban los individuos como sus fibras. Y aun las acciones que parecen derivar únicamente de su personalidad, reflejan en realidad la estructura social de que es producto aquella individualidad. Stephen rechaza el principio de la utilidad individual, que en la evolución ha sido superado por el de la utilidad general. El progreso moral se verifica en el sentido de una mayor interiorización de la ética y consolidación del carácter.

ALEJANDRO SUTHERLAND (1852-1902), escritor que vivió en Australia, se ocupó también sobre el tema moral publicando *The Origin and Growth of the Moral Instinct* (Londres 1898), que representa una de las últimas manifestaciones del evolucionismo positivista en ética. El sentido moral surge y se manifiesta desde los grados ínfimos de la animalidad hasta las instituciones más altas de la civilización humana. La moralidad es primitivamente simpatía, que tiene sus raíces en el amor materno, regula la vida asociada de los pueblos primitivos y se desarrolla luego, en la conciencia de los hombres más altos, en el sentido del deber. Cuando, por fin, el deber es cumplido no por alguna ventaja exterior, propia o de otros, sino por un sentido de dignidad y de respeto hacia los demás, se ha alcanzado el grado más alto de la moralidad.

EN ALEMANIA

Ya se ha visto antes la derivación del evolucionismo de Darwin en Haeckel y los monistas de habla germánica. El positivismo más propiamente filosófico de Comte y S. Mill tuvo también alguna repercusión en la Alemania de los últimos decenios del siglo, en cuyo ambiente filosófico influía aún la ortodoxia kantiana. Por ello este positivismo tuvo carácter prevalentemente gnoseológico bajo la influencia de Kant y por coincidir con los comienzos del criticismo neokantiano. También fue más un positivismo social bajo la influencia del socialismo reinante. Pero son escasos y de poco relieve sus representantes.

ERNESTO LAAS (1837-1885) inició en su país la dirección positivista. Nació cerca de Potsdam y desde 1872 fue profesor de filosofía en Estrasburgo. Aparte de un primer ensayo, *Kants Analogien der Erfahrung* (Berlín 1876) y algunos artículos posteriores, su obra fundamental se titula *Idealismus und Positivismus* (Berlín 1879-1884), dividida en tres partes: la primera está dedicada a los principios del idealismo y positivismo; la segunda, a la ética, y la tercera, a la teoría del conocimiento idealista y positivista [8].

Laas presenta toda la historia del pensamiento humano como un conflicto entre dos tipos de doctrina que él llama *platonismo y positivismo*. El platonismo, llamado también idealismo, se presenta en lógica como realismo de los conceptos; en el campo gnoseológico, como apriorismo, innatismo o racionalismo, y en metafísica, como espiritualismo y teleología. Es el sistema que emplea la deducción como único procedimiento, que reduce todo conocimiento y acción a principios absolutos, buscándoles un origen suprasensible, que admite una espontaneidad extraña al mecanicismo natural y que dirige la vida hacia una eternidad supraterrestre, es decir, la doctrina de la ilusión y el error. Son alineados en él Platón, Aristóteles, Descartes, Leibniz, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Herbart, etc.

Al platonismo opone Laas el *positivismo*, o la doctrina «que no reconoce ningún fundamento más que los hechos positivos, esto es, percepciones externas e internas, y que exige de toda opinión que muestre los hechos o las experiencias en que se apoya» [9]. En él cabe sólo alinear a Protágoras, su fundador,

[8] *Idealismus und Positivismus*. I: *Die Prinzipien des Idealismus und Positivismus. Historische Grundlegung* (1879); II: *Idealistische und positivische Ethik* (1882); III: *Idealistische und positivische Erkenntnistheorie* (1884). Cf. L. SALOMONOWICZ, *Die Ethik des Positivismus nach E. Laas* (Berlín 1935); N. KOCH, *Das Verhältnis der Erkenntnistheorie von E. Laas zu Kant* (Wurzburgo 1940).

[9] *Idealismus und Positivismus* I p.183.

Hume y Stuart Mill, pues el mismo Comte, pese a su positivismo, no enseña la tesis de la correlatividad y por su religión de la humanidad muestra su aspiración al absoluto. Tres principios, según Laas, constituyen la esencia del positivismo: 1) La doctrina del *correlativismo*, o la correlación del sujeto al objeto, no existiendo el objeto sino en cuanto contenido de la conciencia, y el sujeto como substrato del objeto o centro de relaciones, al cual están subordinadas las percepciones. 2) La *variabilidad* de los objetos percibidos, pues lo que en las percepciones se manifiesta cambia con los individuos y los instantes; ni en lo físico ni en lo psíquico hay nada absolutamente permanente. 3) *Los procesos y actos psíquicos son una mera transformación de las sensaciones;* la ciencia es de percepción. Por lo tanto, el mundo en su totalidad es un conjunto de fenómenos pertenecientes a una conciencia respecto de la cual son tales. Y la naturaleza es, sin duda, una apariencia, no como manifestación de una realidad trascendente, sino en cuanto «tiene un significado solamente relativo, porque es pensable sólo como objeto de un yo que lo perciba o represente; de un yo que, a su vez, no puede existir sin un no-yo, es decir, sin un objeto percibido» [10]. No es, pues, la conciencia un sujeto sustancial, sino un agregado de estados enlazados entre sí. La realidad absolutamente cierta está constituida por lo que en cada momento se halla presente en la conciencia; todo lo demás, y en particular los otros yo, han de admitirse por analogía.

De ahí no se sigue el *solipsismo*, sino que, conforme al principio del correlativismo universal, el mundo todo es objeto de «una conciencia en general», concepto «auxiliar» que hace posible concebir el universo como algo independiente de la conciencia individual contingente. Todo lo que la ciencia utiliza para explicar el mundo, como los movimientos ondulatorios del éter, procesos moleculares, etc., son simples ficciones, aunque utilísimas para el progreso científico. El positivismo no los rechaza, pero pone de manifiesto su naturaleza irreal. La concepción de Laas está en la línea fenomenista de Hume y, más aún, de Berkeley.

También en el *campo ético*, el positivismo se opone a las doctrinas «idealistas» o platónicas, que sostienen un ideal absoluto, una moral del más allá y de desprecio del mundo. Por eso no están en condiciones de satisfacer las necesidades de la humanidad y de ayudarla a conseguir el bienestar universal, material y espiritual. La ética positivista es, en cambio, «una moral para esta vida, con motivos radicados en el mundo». El funda-

[10] Ibid., p.182.

mento de los valores y disvalores es el placer y el dolor. Pero no por eso es una ética egoísta. Porque los bienes a que el hombre debe tender son aquellos que tienen valor para el mayor número de individuos (seguridad del salario, paz social, instituciones y leyes, progreso de la cultura). De ahí que el deber tiene también su raíz en el ambiente social.

FEDERICO JODL (1848-1914) nació en Munich y fue profesor de filosofía en Praga y en Viena, donde murió. Entre sus obras destacan una historia de la ética (*Geschichte der Ethik als philosophischer Wissenschaft*, 2 vols. (Stuttgart 1882-89), una ética y doctrina económica (*Volkswirtschaftslehre und Ethik* (Berlín 1886), una psicología (*Lehrbuch der Psychologie*, 2 vols., Stuttgart 1897), *L. Feuerbach* (1904), *Wissen und Religion* (Viena 1909), *Der Monismus und die Kulturprobleme* (Leipzig 1911) y como obra póstuma *Kritik des Idealismus*.

Jodl recibe la influencia de Comte y Stuart Mill a la vez que la de Feuerbach. Como ellos, es enemigo de toda metafísica. Pero en realidad su metafísica es el monismo materialista. Se adhirió a la «Sociedad monista alemana» y contribuyó a la difusión de su materialismo. Materia y espíritu convergen en el «átomo psíquico», que es el primer origen del desarrollo espiritual y se manifiesta igualmente en los tropismos de las plantas y en las acciones de la naturaleza inorgánica. Este concepto del átomo de la conciencia debería eliminar la antítesis entre materialismo y espiritualismo. Entre la sustancia orgánica y el pensamiento, que es una función de esta sustancia en el hombre, media sólo la historia entera evolutiva del mundo orgánico [11]. Jodl fue uno de los fundadores de la «Sociedad alemana para la cultura ética» (1892), que separaba la ética de la religión. Bajo la influencia de Feuerbach rechaza la existencia de Dios y se adhiere a la religión de la humanidad de Comte, pero modificándola. Debe ser una fe moral y de perfeccionamiento de la cultura, fundada en la conexión ideal de las generaciones, más que en un culto religioso [12]. Los profetas de la nueva religión, sin mitos, son Feuerbach, Comte y S. Mill. El ideal en nosotros y la fe en su progresiva realización es la fórmula de la nueva religión de la humanidad, que debe reemplazar en el futuro a toda religión teísta [13].

Cabe mencionar también entre los positivistas germanos a JORGE DE GIZYCKI (1851-1895), que fue profesor encargado de filosofía en Berlín. Cultivó primero el evolucionismo de la naturaleza en sus obras *Über die Konsequenzen der Evolutions-theorie* (Berlín 1875)

[11] *Lehrbuch der Psychologie* I ([3]1908) p.50.

[12] *Geschichte der Ethik* (1889) II (p.394): «La idea de Dios en su necesaria oposición a los conceptos de movimiento, de desarrollo, de progreso, no representa ninguna realidad posible. La humanidad, como ser capaz de perfeccionamiento, pero nunca perfecto, permanece siempre por debajo de su propia idea, y no es por este motivo un objeto posible de adoración y veneración. No culto, sino cultura es la palabra que abre las puertas del futuro; no debemos adorar la humanidad, sino formarla y desarrollarla».

[13] *Geschichte der Ethik* II p.494-589.

y *Philosophische Konsequenzen der Lamarck-Darwinschen Entwicklungstheorie* (Leipzig 1876). Fue luego seguidor del positivismo ético inglés en las obras *Grundzüge der Moral* (Leipzig 1883) y *Moral philosophie* (1888), y uno de los fundadores de la «Sociedad alemana para la cultura ética», que tendía a difundir en el pueblo la ética independiente y positivista. Defendió como principio moral el «utilitarismo social». La fuente de los valores éticos es el sentimiento, y su objetivo es la «felicidad universal».

Se ha hablado ya antes de EUGENIO DÜHRING (1833-1921) con ocasión de la violenta polémica lanzada contra él por Engels[14]. Además de sus obras sobre ciencias naturales y económico-sociales, entre sus escritos más propiamente filosóficos se cuentan *Der Wert des Lebens* (Breslau 1865), la *Kritische Geschichte der Philosophie* (Berlín 1869), un *Cursus von Philosophie* (1875), *Logik und Wissenschaftstheorie* (Leipzig 1878) y otros varios. Su «filosofía de la realidad» es presentada como «el esquematismo más universal de toda realidad» o «el desarrollo de la forma más elevada de la conciencia del mundo y de la vida». Los dos objetos de la filosofía son únicamente la naturaleza y el mundo del hombre. Dühring se mueve dentro de un positivismo evolucionista, convertido por él en un monismo materialista. El sistema mecánico y material de la naturaleza es la condición y fundamento de todo fenómeno particular, comprendida la conciencia, de manera que el llamado idealismo es solamente una imaginación pueril que no distingue entre alucinación y realidad. La única fuente de verdad son los hechos naturales y la observación de los hechos, a los cuales se circunscribe toda filosofía[15]. La existencia de seres conscientes no es un presupuesto del universo, sino más bien resultado de su desarrollo natural, determinado por leyes necesarias. No existe el alma humana en el sentido de sustancia presente. La conciencia no es más que un conjunto de sensaciones y representaciones mediante relaciones unificadas. Y la unificación es debida al hecho de que para toda conciencia existe un único mundo objetivo, al cual se refiere la multiplicidad de las sensaciones. Por lo mismo, la libertad del querer y la voluntad misma, como fuerza independiente de los impulsos y pasiones, son imposibles. Sólo existe una cierta indeterminación psicológica, consistente en la multiplicidad de motivos percibidos y en la capacidad de diversos modos de determinación por ellos[16].

En la ética social, Dühring enseñaba un socialismo personalista que se distinguía netamente del marxismo por su acentuación individualista y porque rechazaba toda violencia y revolución. Consideraba el comunismo marxista como una aberración racial judía, que pretende descubrir de un modo simplista la raíz de todo mal social en la propiedad y en el capital. De ahí el duro ataque que sufrió de parte de Engels. Más tarde abandonó el socialismo, defendiendo

[14] En capítulo III nota 20.
[15] *Cursus von Philosophie* p.2.13-14.48-62.
[16] Ibid., p.131ss.185-6. Cf. *Der Wert des Lebens* (Breslau 1865) p.79: «Sentir y pensar son estados de excitación de la materia».

una economía socializada mediante asociaciones productivas o por la unificación de las fuerzas personales. Por su aversión a toda religión, sobre todo cristiana, y por su fanático antisemitismo se atrajo muchos enemigos que le hicieron la vida difícil.

En Francia

El positivismo posterior francés, aun basándose en los supuestos de Comte, es de carácter sobre todo psicologista y desarrolla un positivismo psicológico bajo la influencia de los pensadores ingleses, cuyas ideas va a difundir ampliamente Taine en su país.

Hipólito Taine (1828-1893) es la figura prominente de esta dirección psicológica y que, junto con Renan, contribuyó poderosamente a la formación del clima positivista, en el plano histórico-cultural, en Francia.

Vida y obras.—Nació en Vouziers (Ardenas) y recibió una educación católica en el pensionado de Rethel. En 1841 pasó a París a proseguir sus estudios, y pronto se distinguió como uno de los más brillantes alumnos. Entregado con afán al estudio de la ciencia y la lectura de los filósofos, perdió la fe a los quince años, por influjo de su ciega adhesión a la ciencia positiva, que le pareció radicalmente opuesta a todo lo trascendente y revelado. A los veinte años entró en la Escuela normal, donde imperaba el espiritualismo ecléctico de Cousin. Mas sus ideas eran opuestas a la enseñanza oficial, por lo que se opuso con fuerte espíritu crítico a la dirección dominante y perdió el favor de sus maestros. Fue suspendido en el examen de agregación de filosofía, por lo que, cerradas las puertas de la carrera universitaria, se ocupó en la enseñanza media, en Nevers (1851) y en Poitiers (1852). Regresando a París, se dedicó a la literatura y al arte, doctorándose en letras con la tesis *Essai sur les fables de La Fontaine* (París 1853). El éxito de la obra abrió a Taine los círculos literarios parisienses. Inició entonces la publicación de numerosos estudios de historia literaria y filosófica con *Essai sur Tite-Live* (París 1856), *Essais de critique et d'histoire* (3 vols., 1856), *Les philosophes français du XIXe siècle* (1856), *Histoire de la littérature anglaise* (4 vols., 1864). El alto valor de estas obras le valió la cátedra de estética e historia del arte en la Escuela de Bellas Artes. La seguridad económica que la cátedra le proporcionaba le permitió dedicarse con mayor empeño a la investigación y tareas de escritor. Estudió especialmente la filosofía de Inglaterra, donde residió en varias ocasiones, publicando el ensayo *Le positivisme anglais. Étude sur Stuart Mill* (París 1864), aprobando plenamente la lógica de este pensador. Siguieron luego sus dos obras filosóficas principales, *Philosophie de l'art* (París 1865) y *De l'intelligence* (2 vols., 1872). Algunos de sus diarios de viaje son considerados entre los mejores de este género, como *Voyage aux eaux des Pyrénées* (1855), *Voyage en*

y *Philosophische Konsequenzen der Lamarck-Darwinschen Entwicklungstheorie* (Leipzig 1876). Fue luego seguidor del positivismo ético inglés en las obras *Grundzüge der Moral* (Leipzig 1883) y *Moral philosophie* (1888), y uno de los fundadores de la «Sociedad alemana para la cultura ética», que tendía a difundir en el pueblo la ética independiente y positivista. Defendió como principio moral el «utilitarismo social». La fuente de los valores éticos es el sentimiento, y su objetivo es la «felicidad universal».

Se ha hablado ya antes de EUGENIO DÜHRING (1833-1921) con ocasión de la violenta polémica lanzada contra él por Engels [14]. Además de sus obras sobre ciencias naturales y económico-sociales, entre sus escritos más propiamente filosóficos se cuentan *Der Wert des Lebens* (Breslau 1865), la *Kritische Geschichte der Philosophie* (Berlín 1869), un *Cursus von Philosophie* (1875), *Logik und Wissenschaftstheorie* (Leipzig 1878) y otros varios. Su «filosofía de la realidad» es presentada como «el esquematismo más universal de toda realidad» o «el desarrollo de la forma más elevada de la conciencia del mundo y de la vida». Los dos objetos de la filosofía son únicamente la naturaleza y el mundo del hombre. Dühring se mueve dentro de un positivismo evolucionista, convertido por él en un monismo materialista. El sistema mecánico y material de la naturaleza es la condición y fundamento de todo fenómeno particular, comprendida la conciencia, de manera que el llamado idealismo es solamente una imaginación pueril que no distingue entre alucinación y realidad. La única fuente de verdad son los hechos naturales y la observación de los hechos, a los cuales se circunscribe toda filosofía [15]. La existencia de seres conscientes no es un presupuesto del universo, sino más bien resultado de su desarrollo natural, determinado por leyes necesarias. No existe el alma humana en el sentido de sustancia presente. La conciencia no es más que un conjunto de sensaciones y representaciones mediante relaciones unificadas. Y la unificación es debida al hecho de que para toda conciencia existe un único mundo objetivo, al cual se refiere la multiplicidad de las sensaciones. Por lo mismo, la libertad del querer y la voluntad misma, como fuerza independiente de los impulsos y pasiones, son imposibles. Sólo existe una cierta indeterminación psicológica, consistente en la multiplicidad de motivos percibidos y en la capacidad de diversos modos de determinación por ellos [16].

En la ética social, Dühring enseñaba un socialismo personalista que se distinguía netamente del marxismo por su acentuación individualista y porque rechazaba toda violencia y revolución. Consideraba el comunismo marxista como una aberración racial judía, que pretende descubrir de un modo simplista la raíz de todo mal social en la propiedad y en el capital. De ahí el duro ataque que sufrió de parte de Engels. Más tarde abandonó el socialismo, defendiendo

[14] En capítulo III nota 20.
[15] *Cursus von Philosophie* p.2.13-14.48-62.
[16] Ibid., p.131ss.185-6. Cf. *Der Wert des Lebens* (Breslau 1865) p.79: «Sentir y pensar son estados de excitación de la materia».

una economía socializada mediante asociaciones productivas o por la unificación de las fuerzas personales. Por su aversión a toda religión, sobre todo cristiana, y por su fanático antisemitismo se atrajo muchos enemigos que le hicieron la vida difícil.

En Francia

El positivismo posterior francés, aun basándose en los supuestos de Comte, es de carácter sobre todo psicologista y desarrolla un positivismo psicológico bajo la influencia de los pensadores ingleses, cuyas ideas va a difundir ampliamente Taine en su país.

Hipólito Taine (1828-1893) es la figura prominente de esta dirección psicológica y que, junto con Renan, contribuyó poderosamente a la formación del clima positivista, en el plano histórico-cultural, en Francia.

Vida y obras.—Nació en Vouziers (Ardenas) y recibió una educación católica en el pensionado de Rethel. En 1841 pasó a París a proseguir sus estudios, y pronto se distinguió como uno de los más brillantes alumnos. Entregado con afán al estudio de la ciencia y la lectura de los filósofos, perdió la fe a los quince años, por influjo de su ciega adhesión a la ciencia positiva, que le pareció radicalmente opuesta a todo lo trascendente y revelado. A los veinte años entró en la Escuela normal, donde imperaba el espiritualismo ecléctico de Cousin. Mas sus ideas eran opuestas a la enseñanza oficial, por lo que se opuso con fuerte espíritu crítico a la dirección dominante y perdió el favor de sus maestros. Fue suspendido en el examen de agregación de filosofía, por lo que, cerradas las puertas de la carrera universitaria, se ocupó en la enseñanza media, en Nevers (1851) y en Poitiers (1852). Regresando a París, se dedicó a la literatura y al arte, doctorándose en letras con la tesis *Essai sur les fables de La Fontaine* (París 1853). El éxito de la obra abrió a Taine los círculos literarios parisienses. Inició entonces la publicación de numerosos estudios de historia literaria y filosófica con *Essai sur Tite-Live* (París 1856), *Essais de critique et d'histoire* (3 vols., 1856), *Les philosophes français du XIXᵉ siècle* (1856), *Histoire de la littérature anglaise* (4 vols., 1864). El alto valor de estas obras le valió la cátedra de estética e historia del arte en la Escuela de Bellas Artes. La seguridad económica que la cátedra le proporcionaba le permitió dedicarse con mayor empeño a la investigación y tareas de escritor. Estudió especialmente la filosofía de Inglaterra, donde residió en varias ocasiones, publicando el ensayo *Le positivisme anglais. Étude sur Stuart Mill* (París 1864), aprobando plenamente la lógica de este pensador. Siguieron luego sus dos obras filosóficas principales, *Philosophie de l'art* (París 1865) y *De l'intelligence* (2 vols., 1872). Algunos de sus diarios de viaje son considerados entre los mejores de este género, como *Voyage aux eaux des Pyrénées* (1855), *Voyage en*

fisiología del sistema nervioso ocupa en ella un lugar importante, así como de la psicopatología. Sobre este material construye Taine su teoría positivista o los principios de interpretación de los hechos. Exagera al advertir que esta «pura especulación filosófica no ocupa casi más de cinco o seis páginas» [21]. Sus explicaciones teóricas entreveradas en las descripciones ocupan bastante más espacio y son el principal intento de la obra.

La interpretación global se reduce a un *atomismo psíquico*, al estilo del fenomenismo inglés. No teniendo realidad alguna el yo, todos los fenómenos de la conciencia constituyen un flujo inmenso de sensaciones, imágenes, ideas, impulsos y emociones que desfilan y se renuevan incesantemente [22]. Todos estos estados de conciencia se descomponen en elementos cada vez más simples: las ideas, que son meros signos de imágenes y sensaciones; las imágenes, a su vez, sensaciones repetidas y con frecuencia renacientes; por fin, las sensaciones propias, que son «el elemento primordial» de la conciencia, del que se componen todos nuestros conocimientos, sostiene Taine invocando el sensismo de Condillac [23]. Nuestra conciencia se reduce, pues, y disuelve en un complejo de sensaciones. Pero las sensaciones totales o percepciones son «series o grupos de sensaciones totales, compuestas a su vez de otras más elementales», que terminan en «elementos infinitesimales» de la sensación total [24]. El procedimiento aplicado al análisis de los procesos psicológicos es el mismo que el naturalista aplica a los cuerpos orgánicos, o el físico a la materia; como el fisiólogo descompone el cuerpo en células, y el físico una materia en moléculas, así el filósofo descompone el espíritu en imágenes y sensaciones, que están en el fondo de todo.

Taine explica asimismo toda la trama de operaciones mentales, o la formación de los estados de conciencia complejos

[21] *De la inteligencia*. Prologo p.13.

[22] Ibid., p.12: «Percibimos que nada hay real en el yo, salvo la serie de sus fenomenos; que éstos, de aspecto diverso, son los mismos en naturaleza y se reducen todos a sensación; que la sensación misma, considerada desde fuera y por el medio indirecto que se denomina la percepción exterior, se reduce a un grupo de movimientos moleculares. Un flujo y un haz de sensaciones y de impulsos, que, vistos de otro lado, son tambien un flujo y un haz de vibraciones nerviosas, esto es el espiritu. Este fuego artificial, prodigiosamente multiple y complejo, sube y se renueva incesantemente en miles de luces».

[23] Ibid., II l.1 c.1 (p.10): «El lector acaba de seguir... el hecho interno que constituye nuestro conocimiento. Nuestras ideas son signos, es decir, sensaciones e imágenes de una cierta especie. Nuestras imágenes son sensaciones repetidas, supervivientes, espontáneamente renacientes... Nuestras sensaciones propiamente dichas son sensaciones totales, compuestas de otras más simples; éstas lo mismo, y así sucesivamente. Se puede, por lo tanto..., decir con Condillac que el hecho interno primordial que constituye nuestro conocimiento es la sensación... la sensación no es más que un total; que este es una serie o grupo de sensaciones elementales..., que así el hecho interno va simplificándose y bajando de grado en grado hasta el infinito» (ibid., I l.4 c.2 p.237).

[24] Ibid., I l.4 c.2 (p.242): «Es muy posible, pues, que la sensación y el movimiento interior de los centros nerviosos no sea en el fondo más que un solo y único hecho, condenado por los dos modos con que se le conoce a parecer siempre e irremediablemente doble» (ibid., II l.1 c.1 p.10).

mediante la fisiología del sistema nervioso: las sensaciones se producen como reacciones de los centros nerviosos, contracciones musculares, fenómenos reflejos. Y todos los conocimientos y operaciones del espíritu se reducen a asociaciones de imágenes, las cuales se fundan en la propiedad que poseen éstas de renacer. Una imagen se distingue de una sensación simple, porque «ésta es incapaz de renacer espontáneamente y la imagen es capaz de hacerlo». Tal repetición depende de la acción de los centros cerebrales, la cual «despierta la sensación secundaria o imagen». El cerebro es, pues, «el *repetidor* de los centros nerviosos», un instrumento delicado de *repetición* [25].

Así, pues, toda la máquina de los procesos mentales está condicionada por el conjunto de las reacciones cerebrales y se mueve por el complejo mecanismo del sistema nervioso. Pero este mecanismo se descompone y resuelve a su vez en movimientos moleculares de las células nerviosas. Las sensaciones simples corresponden a esos movimientos moleculares [26]. ¿Cuál es la relación existente entre los fenómenos mentales y tales movimientos moleculares? Ante este problema básico, Taine rechaza tanto el epifenomenismo de «los fisiólogos», que afirman ser el pensamiento y los demás estados psíquicos «función de los centros nerviosos», como la opinión espiritualista de los «filósofos», para quienes ambos órdenes de fenómenos, aunque inseparablemente unidos, «son absolutamente irreductibles entre sí» [27]. Su solución es más radical, ya que está por la unidad de ambos. «La sensación, la percepción, en una palabra, el pensamiento, no son más que una vibración de las células cerebrales, una danza de moléculas». Se trata de dos caras de una misma realidad. «El hecho cerebral y el hecho mental no son más que uno solo y único con dos aspectos, mental y físico, uno accesible a la conciencia, el otro a los sentidos» [28]. A la observación directa de la conciencia se nos presenta como mundo «moral» o psíquico; a la indirecta de los sentidos exteriores como mundo físico, que se descompone en un sistema de movimientos mecánicos de átomos.

Tal teoría tiene las trazas del llamado *paralelismo psicofisiológico*. Pero en el fondo se trata de un simple materialismo, ya

[25] Ibid., l.4 c.1 p.205ss.

[26] Ibid., l.4 c.1 (p.211): «Conocemos ahora .. las condiciones físicas de nuestros fenómenos morales (psíquicos); para nuestras sensaciones simples es una cierta acción o movimiento molecular .. de algún centro primario del encéfalo; para nuestras imágenes, nuestras ideas y lo demás es la misma acción o movimiento molecular repetido y propagado en los elementos de la corteza gris cerebral. De este movimiento molecular dependen los fenómenos que referimos a nuestra persona... Toda idea, voluntaria o no, implica un movimiento molecular determinado».

[27] Ibid., l.4 c.2 p.237.

[28] Ibid., l.4 c.2 p.244-5. Cf. p.242 (texto en nota 24).

que se refiere a una misma realidad bajo dos aspectos. Taine niega toda diferencia cualitativa entre las manifestaciones más elevadas y las más bajas de la vida consciente, reduciendo el pensamiento al movimiento molecular de los centros nerviosos. Y compara «el mundo moral» (así llama al mundo psíquico) y el mundo físico a un mismo escrito o composición, susceptible de doble lectura. «Frase por frase, palabra por palabra, el hecho físico, tal como nos lo representamos, *traduce* el hecho moral» [29]. La traducción, pues, de los fenómenos mentales es a las realidades o fenómenos físicos. Por otra parte, no admite diferencia radical, sino de grados, entre la vida consciente de los animales y la de las plantas, y esta vida orgánica se reduce a una combinación más perfecta de los elementos químicos del mundo inorgánico [30].

Dentro de esta concepción, Taine sostiene la existencia de un mundo subconsciente. Por debajo del umbral de la conciencia, las imágenes y sensaciones se prolongan y hunden en una vida latente, que no siempre aflora a la conciencia. Tales fenómenos son mucho más numerosos que los que percibimos, constituyendo el horizonte oscuro e indefinido de lo subconsciente, que se manifiesta sobre todo en los alienados. Por ello Taine hace uso frecuente de la descripción de casos patológicos para corroborar sus teorías.

En la línea de su fenomenismo y atomismo psicológicos, Taine ha negado con insistencia la realidad del yo, alma o espíritu, como algo sustancial. Como todas las demás entidades metafísicas con que la escolástica ha poblado el mundo, hay que relegarlo al mundo de metáforas o ficciones vacías que no tienen consistencia, sino un ser verbal [31]. Tanto «el yo como sujeto, sustancia o alma que posee facultades», como las facultades mismas o potencias, «son seres metafísicos, puros fantasmas enganchados por las palabras», sin realidad alguna. «El yo en sí mismo no es más que una entidad verbal y un fantasma metafísico» [32]. No hay, por lo tanto, un yo como

[29] Ibid., I l.4 c.2 p.247-49.

[30] Ibid., p.246: «No existe diferencia radical entre los animales y las plantas... En suma el sistema nervioso no es más que un aparato de perfeccionamiento, y el hecho moral de que es condición y en el cual su movimiento es el signo, es un grupo complicado y organizado... Por bajo el mundo orgánico se extiende el mundo inorgánico, y el primero no es uno un caso del segundo. Está construido con las mismas sustancias químicas, sometido a las mismas fuerzas físicas y a las mismas leyes mecánicas... de otro grado inferior, pero el mismo en naturaleza; lo que llamamos vida es una acción química más delicada de elementos más compuestos».

[31] Ibid., l.2 c.1 (p.94): «Hay que dejar a un lado las palabras razón, inteligencia, voluntad, poder personal, y aun la palabra yo, como se dejan a un lado las palabras fuerza vital, medicativa, alma vegetativa; éstas son metáforas literarias, cómodas para expresar estados generales y efectos de conjunto».

[32] Ibid., I l.4 c.3 p.251-57. Estas frases de que el yo alma o sujeto sustancial es simple «fantasma», «entidad metafísica», «ilusión», se repiten con frecuencia.

sujeto permanente y sustancial, y nuestro ser íntimo y personal se disuelve en una serie continua de hechos sucesivos, en una trama compleja de sensaciones y demás estados de conciencia ligados entre sí por las leyes de asociación [33].

Taine, sin embargo, va a evadirse del materialismo cayendo en un puro fenomenismo actualista. Reprocha a los demás positivistas que han admitido en el fondo de los fenómenos la realidad sustancial de la materia y de la fuerza, aunque su naturaleza sea inaccesible a la ciencia. Pero el análisis hace ver que la noción de sustancia es pura ilusión y fantasma metafísico, tanto aplicada a la materia y la fuerza como referente al espíritu. La realidad sustancial de los seres es negada en toda la línea [34]. No hay, pues, en el mundo físico ni en el mundo «moral» sustancias, sino simples movimientos o acontecimientos. «La noción de *hecho o acontecimiento* es la única que corresponde a cosas reales», y a ella también se reduce la idea de átomos materiales [35].

Estos hechos quedan luego reducidos al fenómeno mental de sensaciones y percepciones, en el difuso análisis que establece Taine de la idea de *cuerpo*. El resultado es que el cuerpo, despojado de sus propiedades y como sustancia distinta, no es nada. Pero estas propiedades corporales se resuelven en sensaciones. La misma extensión, con el espacio y tiempo y todas las propiedades subsiguientes de forma, situación, cualidades sensibles, «no son, en último análisis, más que la facultad de provocar sensaciones». De ahí que defina los cuerpos como *posibilidades y necesidades de sensaciones* [36]. La fórmula está inspirada en Stuart Mill y condensa la teoría de éste. Nuestra percepción no se forma sólo por las sensaciones ac-

[33] Ibid., I p.256. Cf. II l.3 c.1 (p.157) «Lo que hay de efectivo en mí, es su serie o trama. Soy, pues, una serie de hechos y de estados sucesivos, sensaciones, imágenes, ideas, percepciones, recuerdos..., deseos, voliciones, unidos entre sí, provocados por ciertos cambios de mi cuerpo y de los demás, y provocando ciertos cambios de mi cuerpo».

[34] Ibid., I l.4 c.3 (p.258). «Los mismos positivistas sufren la ilusión... Por encima de la región inaccesible de los hechos y de sus leyes colocan una region inaccesible, la de las sustancias y cosas reales... Ahora bien, el análisis que muestra *entidades verbales en la sustancia y en la fuerza se aplica también a la materia lo mismo que al espíritu*. En el mundo físico como en el mundo moral, la fuerza es esa particularidad que posee un hecho de ir seguido constantemente por otro. Aislada por la abstracción y designada por un nombre sustantivo, llega a ser un ser permanente y subsistente, es decir, una sustancia».

[35] Ibid., p.259: «En todo esto no hay más que movimientos presentes, futuros o posibles unidos a ciertas condiciones... Así, en el mundo físico como en el mundo moral, no queda nada de lo que se entiende comúnmente por sustancia o fuerza; todo lo que subsiste son los hechos, los unos morales y concebidos en el tipo de la sensación; los otros físicos o concebidos en el tipo de movimiento. La noción de *hecho o acontecimiento* corresponde solamente a cosas reales. Cuerpo químico, átomo material, yo, lo que se llama un ser, es siempre una serie distinta de acontecimientos»

[36] Ibid., II l.2 c.1 (p.73): «*Posibilidades y necesidades de sensaciones*: a esto se reducen los poderes y, por tanto, las propiedades y la sustancia misma de los cuerpos». La extensión o espacio que atribuimos a los cuerpos, explica más tarde (c.2 p.141), es forma apriórica, como «propiedad aparente de la sensación», pero no, en el sentido de Kant, de algo innato, sino como «disposición adquirida por la experiencia» en la formación del correspondiente grupo de sensaciones.

tuales, sino por las posibles sensaciones sucesivas. «La materia puede, pues, definirse como una posibilidad permanente de sensación» [37].

Tal es el fenomenismo subjetivista a que llega Taine en pos de Stuart Mill. El cuerpo no tiene en sí una existencia independiente de su percepción. Sólo se distingue del subjetivismo de Berkeley en que se añade a la coincidencia de *esse* y *percipi* la posibilidad permanente: *esse est percipi et percipi posse*. Pero insiste en que esta realidad fantasmal o fenoménica de las cosas está hecha «con pedazos del yo» como simple proyección y creación involuntaria de la conciencia [38]. De este modo, como interpretan muchos, Taine ha intentado una fusión del idealismo alemán, asimilado en sus primeras lecturas, con su empirismo psicologista y subjetivista.

En lo restante de la obra sigue Taine de cerca las doctrinas de Stuart Mill, exponiendo largamente las demás operaciones de la lógica del raciocinio, la formación de las leyes científicas por inducción, la validez de los axiomas o principios de matemáticas y geometría, dependiente también de la inducción científica. Típica es también su teoría de las ideas generales, en cuya concepción expresa un puro *nominalismo* muy concorde con el empirismo inglés. Las ideas generales son distinguidas netamente de las imágenes y sensaciones, sobre las que se forman, por su contenido general o aplicación a significar un grupo de hechos comunes. Pero en sí mismas no contienen sino *nombres* que evocan ese grupo común de sensaciones e imágenes semejantes. Son, por lo tanto, simples *signos* ligados a dichos nombres y evocadores de tales hechos con caracteres comunes, a modo de los signos de matemáticas y geometría [39].

A través de las leyes científicas, cree Taine posible elabo-

[37] Ibid., p.78: «Las posibilidades permanentes son comunes a nosotros y a las criaturas semejantes a nosotros; las sensaciones actuales no... La materia, pues, puede definirse como una posibilidad permanente de sensación... La creencia en estas posibilidades permanentes me parece, pues, encerrar todo lo que es esencial... de la creencia en las sustancias»

[38] Ibid., II l.2 c.2 (p.142): «Hemos encontrado que los objetos que llamamos cuerpos no son sino fantasmas interiores, es decir, pedazos del yo, separados de él en apariencia y opuestos a el, aunque en el *fondo* sean él mismo bajo otro aspecto; que, hablando propiamente, este cielo..., todo este universo sensible que percibe cada uno de nosotros, es su obra, mejor aún, *su emanación*, mejor todavía, *su creación*, creación involuntaria espontáneamente operada sin que él tenga conciencia de ello, extendida hasta el infinito a su alrededor, como la sombra de un cuerpo».—Si bien antes había disuelto el mundo físico en movimientos moleculares, pero estos movimientos parecen reducirse por fin a los mismos fenómenos psíquicos o fugaz sucesión de sensaciones. Así II l.2 c.1 p.92 nota; l.4 c.3 p.331, y más claramente en la síntesis del prólogo (I p.13): «Al lado del haz luminoso que está en nosotros, hay otros análogos que forman el mundo corporal, diferentes de aspecto, pero de la misma naturaleza y cuyas ráfagas escalonadas llenan con la nuestra la inmensidad del espacio y del tiempo. Una infinidad de luces, todas de la misma especie..., esto son los seres físicos y morales. Un fluir universal, una sucesión inagotable de meteoros que no brillan sino para extinguirse y volver a extenderse». En tan bellas metáforas se expresa el *actualismo* puro de Heráclito y Bergson, al que hay que añadir, además, la nota de subjetivista, o idealista.

[39] Ibid., I l.1 c.1 y 2 p.23ss; II l.4 c.1 p.189ss.

rar una explicación suprema de la realidad que comprenda todo su desarrollo, desde la nebulosa originaria hasta su actual diferenciación. Al final de la obra pone Taine como ley suprema el axioma de Leibniz de «la razón explicativa» o razón suficiente, del que deriva el *axioma de la causalidad*, que nos transporta al «umbral de la metafísica», de la que, sin embargo, nada quiere saber. Pero en la obra primera, *Los filósofos franceses*, la llamó *axioma eterno* o Dios, no como sustancia, sino como ley suprema que irradia a todo el universo, al aplicarse a cada ley particular [40]. Es otro intento verbal de ligar el ideal panteísta a su positivismo empírico.

La filosofía de la historia, de Taine, ofrece también interés como guía y criterio que le ha conducido en sus investigaciones históricas. Tal concepción de la historia, expuesta como introducción a la *Historia de la literatura inglesa*, está calcada sobre su positivismo determinista, que niega la libertad del sujeto. La investigación histórica es una indagación de las causas que determinan el desarrollo de los hechos históricos, los cuales, como los demás hechos físicos y morales, vienen producidos necesariamente por el concurso de sus diferentes causas [41]. Estas causas son sintetizadas en tres grupos: la raza, o el complejo de disposiciones innatas, físicas o psíquicas, que los individuos heredan del pueblo a que pertenecen; el ambiente externo, o el medio material y espiritual en que los hombres viven; el momento, o la suma de las fuerzas y condiciones particulares, que en un punto dado de la evolución histórica determinan la vida de un individuo. Se trata de un determinismo psicológico, pues «en el fondo la historia es un *problema de psicología*, como, en el fondo, la astronomía es un problema de mecánica, y la fisiología, un problema de química». La investigación histórica ha de encaminarse hacia el conocimiento de las leyes psicológicas particulares de que dependen los acontecimientos.

La estética de Taine, expuesta en su *Filosofía del arte*, obedece también al principio de que la obra de arte es un producto necesario del conjunto de circunstancias que la condicionan y que, por consiguiente, se puede derivar de ellas no sólo la ley que regula el desarrollo de las formas generales de la imaginación humana, sino también la que explica las variacio-

[40] Ibid., II l.4 c.3 p.332-88; *Les philosophes classiques français*, 2.ª ed., p.370-71.

[41] *Historia de la literatura inglesa*. Introducción 3.º; trad. esp. (Madrid 1901) I (p.13-14): «Tras la reunión de los hechos debe venir la indagación de las causas. Todos los hechos las tienen, sean físicos o morales, las tienen la veracidad, la ambición o el valor, lo mismo que la digestión. El vicio y la virtud son productos como el vitriolo y el azúcar, y todo dato complejo nace del concurso de otros datos más simples de que depende».

nes de los estilos, las diferencias de las escuelas nacionales y hasta los caracteres de las obras individuales. Este determinismo estético, que liga la obra de arte al ambiente social y político, no es aplicable más que a la indagación histórica. El crítico puede explicar en su génesis la obra artística, pero no puede reproducirla reconstruyendo sus causas. Esta tesis deja sin resolver el problema de la esencia del arte.

Además de las teorías generales, que influyeron eficazmente en el desarrollo de la estética positivista, Taine formuló numerosas aplicaciones prácticas. Las obras de arte son dispuestas por él en una escala de valores, fundada sobre tres criterios: la mayor o menor generalidad de la idea, el efecto benéfico o su valor moral y el grado de convergencia de los efectos o la plenitud de expresión. El acento naturalista de la estética de Taine le llevó a una esquematización en tres períodos del arte italiano que delata la influencia de Hegel: Giotto, o alma y no cuerpo (tesis), renacimiento o cuerpo y no alma (antítesis), Rafael o alma y cuerpo (síntesis).

José-Ernesto Renan (1823-1892), el célebre crítico de la historia del cristianismo y orientalista, se inscribe también dentro del positivismo francés por su pensamiento filosófico.

Vida y obras.—Nació en Tréquier, Bretaña, e hizo sus primeros estudios en el colegio eclesiástico de su pueblo. Encaminado a la carrera eclesiástica por los sacerdotes del lugar, ingresó en el seminario menor de Saint Nicolas de Chardonnet, de la diócesis de París, donde cursó los estudios gracias a una beca obtenida de su rector, luego monseñor Dupanloup (1838-1841). Estudió la filosofía en Issy (1841-1843), y la teología en el seminario de San Sulpicio, de donde salió en 1845, poco antes del subdiaconado, dudando ya de la fe católica. Se inscribió en los estudios universitarios, cursando lenguas semitas y religión judeo-cristiana, obteniendo los grados académicos en 1848. Las lecturas de Spinoza, de Strauss e idealistas hegelianos y la influencia que sobre él ejerció el materialismo del químico M. Berthelot (1827-1907), su compañero de juventud, le hicieron abandonar totalmente la fe. Participó en una misión francesa a Italia, con motivo de hacer estudios sobre el averroísmo, fruto de los cuales fue su primera obra, *Averroès et l'averroïsme* (París 1852), en la que intenta demostrar que la dogmática religiosa ha impedido a los musulmanes la evolución del pensamiento científico y filosófico. A Italia regresó otras veces por razones de estudio y de salud. Casó con la hija de un pintor, Cornelia Scheffer, de religión protestante. En 1860 tomó parte en una expedición científica francesa a Egipto y Próximo Oriente, teniendo ocasión de visitar detenidamente Palestina. En un retiro veraniego del Líbano compuso el esbozo de la *Vida de Jesús*, que le iba a hacer

famoso. En 1862 fue nombrado profesor de lenguas semíticas en el Colegio de Francia; pero pronto fue suspendido de la enseñanza, a instancias del episcopado francés, por el escándalo suscitado por su concepción de Cristo, del que negaba la divinidad. Sólo después de la guerra de 1870, con la restauración de la república, pudo recobrar la cátedra. En 1878 fue designado miembro de la Academia de Francia.

La obra principal de Renan, a la que va sobre todo ligado su nombre, es su gran *Histoire des origines du Christianisme*, concebida en cuatro partes (Jesucristo, los discípulos, desarrollo del cristianismo bajo las persecuciones, progreso y organización de sus instituciones) y que comprende siete obras: *Vie de Jésus* (París 1863), *Les Apôtres* (1865), *Saint Paul* (1869), *L'Antéchrist* (1873), *L'Église chrétienne* (1879), *Marc Aurèle* (1881) y la *Histoire du peuple d'Israel* (5 vols., 1887-1893). La primera, *Vida de Jesús*, fue una de las obras más leídas en el ultimo tercio del siglo XIX y de influencia demoledora en la fe de innumerables lectores, a la cual en la edición definitiva (13.ª ed., 1866) añadió una importante introducción. En conexión con el mismo tema de los orígenes cristianos publicó versiones con introducción crítica de varios libros del A. Testamento. Sus ideas filosóficas se encuentran sobre todo en *L'avenir de la science* (París 1890, pero compuesto en 1848), *Études d'histoire religieuse* (1857), *Essais de morale et critique* (1859), *Fragments philosophiques* (1876), *Feuilles détachés* (1892) y varios *Drames philosophiques*. De su actividad como orientalista dejó una obra sobre las lenguas semitas y dos estudios epigráficos. Escribió también *Souvenirs d'enfance et de jeunesse* (1883) y otras colecciones póstumas de escritos autobiográficos [42].

Positivismo y filosofía de la religión.—El fondo del pensamiento filosófico de Renan es, sin duda, el positivismo, entonces reinante en Francia fuera del ambiente católico. No elaboró ni expuso sistemáticamente la teoría positivista, pero se sirvió de ella libremente aceptada, como base de su crítica histórica e interpretación naturalista y racionalista del cristianismo. Renan se ha inspirado en el principio positivista en toda su obra filológica, histórica y crítica, y aunque casi siempre se mezclan en ella nostalgias

[42] *Oeuvres complètes*, 9 vols., editados por HENRIETTE PSICHARI (sobrina de Renan) (París 1947-60). TRADUCCIONES ESPAÑOLAS: *Vida de Jesús* (Madrid 1863; 1869; trad. de R. A. DE ARMIÑO, Madrid 1966; Barcelona 1890); *San Pablo*, trad. de J. DE LA CUESTA (Barcelona 1870); *Estudios sobre Historia religiosa*, trad. de C. DE LITRÁN (Valencia, Sempere, s.f.); *Averroes y el averroísmo*, trad. de GONZÁLEZ BLANCO, 2 vols. (Valencia, s.f.); *Los Evangelios y la segunda generación cristiana*, 2 vols. (Valencia, s.f.).

Bibliografía: G. SÉAILLES, *E. Renan, Essai de biographie psychologique* (París 1895); P. MICHAELIS, *Philosophie und Dichtung bei E. Renan* (Berlin 1913); P. GUILLOUX, *L'esprit de Renan* (París 1920); E. BARRÈS, *E. Renan* (Abbeville 1923); J. POMMIER, *La pensée religieuse d'E. Renan* (París 1925); J. GUITTON, *Renan et Newman* (París 1937); E. RENARD, *Renan et les étapes de sa pensée* (París 1928); P. LASERRE, *La jeunesse de Renan*, 3 vols. (París 1928-32); P. H. PETITBON, *Taine, Renan, Barrès* (París 1934); P. BOOSTEN, *Taine et Renan et l'idée de Dieu* (Maastricht 1937); A. CRESSON, *E. Taine* (París 1949); R. DUSSAUD, *L'oeuvre scientifique d'E. Renan* (París 1951); R. PSICHARI, *Renan d'après lui même* (París 1937); J. TIELROOY, *Renan, un gran humaniste* (París 1958); D. G. CHARLTON, *Positivist Thought in France during the Second Empire* (Oxford 1959); F. MILLEPIERRES, *E. Renan* (París 1961).

sentimentales por lo religioso, ha permanecido hasta el final fiel al positivismo. La obra *El porvenir de la ciencia* es el credo filosófico positivista de Renan y todo un himno de exaltación romántica de la ciencia.

En esta línea positivista, Renan concibe la filosofía como incluyendo todas las *ciencias*. «No sin intención yo llamo con el término de *ciencia* lo que de ordinario se llama *filosofía*». El verbo filosofar designa más bien la obra del pensador solitario; pero «la palabra más objetiva es la de saber» [43]. Y la idea de «saber» se remite a la ciencia: «Saber es la primera palabra del símbolo de la religión natural, porque es la primera condición del comercio del hombre con las cosas, de esta penetración del universo que es la vida intelectual del individuo... El hombre no comunica con las cosas más que por el saber y el amor; sin la conciencia no ama más que quimeras. Sola la ciencia proporciona el fondo de la realidad necesaria a la vida» [44].

Siguiendo este positivismo, pero modificando a Comte, Renan distingue «dos fases» o estudios en el desarrollo del pensamiento humano: «La edad primitiva, o edad de la espontaneidad», y «la edad de la reflexión». La primera es la de la infancia de la humanidad, en que «el hombre proyecta sobre todas las cosas lo maravilloso que encuentra en su alma». Como el niño está dominado por la imaginación, así la humanidad en esta fase ha explicado el mundo por mitos y creaciones ficticias. «Tal es el procedimiento del espíritu humano en las épocas míticas. El sueño es tomado como una realidad y afirmado como tal». La segunda es la edad de la reflexión crítica, o explicación científica de los fenómenos de la naturaleza por sus leyes generales. Renan ya toma aquí como sinónimos la noción de explicación científica y de crítica, distinguiendo la ciencia física, o ciencia en sentido estricto, de la filosofía, que es la ciencia crítica de los fenómenos del hombre y de la historia [45]. Por eso, en toda su obra histórica llamará «crítica», o «crítica racionalista» a su interpretación naturalista de los hechos religiosos, prescindiendo de lo sobrenatural. Ahora bien, para Renan, como para Comte, las creencias de las religiones positivas, con sus fábulas, mitologías o dogmas, pertenecen al estadio o edad primitiva que está llamada a desaparecer y ser sustituida por la ciencia crítica [46].

La negación de todo lo sobrenatural y milagroso es en Renan consecuencia de su concepción positivista. La creencia en los mila-

[43] *L'avenir de la science*, selección en *Pages choisies* (París 1890) p.228.

[44] *L'avenir de la science* p.3.

[45] *L'avenir de la science* p.46-50. Cf. p.46: «El físico comprende la naturaleza, sin duda no en todos sus fenómenos, sino en sus leyes generales, en su fisonomía verdadera. El físico es el crítico de la naturaleza; el filósofo, el crítico de la humanidad. Allí donde el vulgo ve fantasía y milagro, el físico y el filósofo ven leyes y razón».—En sus escritos últimos, la filosofía es concebida, en forma positivista más ortodoxa, como «el resultado general de todas las ciencias»; la filosofía resuelve los problemas del hombre recurriendo a las ciencias particulares, que le suministran los elementos de los problemas.

[46] *L'avenir de la science* (p.9). «A no mirar más que el pasado de la humanidad, la religión parecería esencial a la naturaleza humana; y, sin embargo, la religión en las formas antiguas está destinada a desaparecer». Ibid., p.91; p.228-9: «Vendrá un día en que la humanidad ya no creerá, sino que tendrá ciencia ..., porque la ciencia es la única manera de conocer; y si las religiones han podido ejercer una saludable influencia sobre la marcha de la humanidad, es únicamente por lo que había en ellas mezclado de ciencia».

gros y en seres sobrenaturales «pertenece exclusivamente a la idea que la antigüedad se formaba del mundo», es decir, al estadio primitivo del pensamiento espontáneo que explicaba los hechos apelando a ficciones imaginarias, y ha sido superada en la época moderna de la ciencia. «No es un razonamiento, sino todo el conjunto de las ciencias del que sale este inmenso resultado: *no existe lo sobrenatural*»[47]. Y es que la ciencia nos certifica que todo lo que ocurre en el mundo se desarrolla según las leyes fijas que rigen los fenómenos físicos o morales. Tal es el principio que Renan aplica a la crítica evangélica. En las grandes escuelas que habían recibido la ciencia griega, «la negación del milagro, deducida de la idea de que en el mundo se produce todo por leyes invariables, sin ninguna intervención personal de seres superiores, era ya un principio admitido... Jesús no tuvo noticia de aquel progreso. No obstante haber nacido en una época en que el *principio de la ciencia positiva* era ya proclamado, vivió en pleno sobrenatural»[48]. Una atmósfera sobrenatural se respiraba en el ambiente del pueblo judío, y Jesús participa de esa misma creencia. Lo milagroso no era nada extraordinario para él, sino el estado normal[49].

En virtud, pues, del principio de la ciencia positiva, Renan destierra de la historia los milagros y todo lo sobrenatural, «en nombre de una constante experiencia»[50]. Tal es el criterio que inspira su crítica racionalista de los relatos evangélicos.

El positivismo de Renan no implica una negación absoluta de la Divinidad, sino más bien se mantiene en la línea agnóstica del positivista Littré. Su actitud en esto no es coherente, y de la multiplicidad de sus expresiones puede tomarse fundamento para tenerle por deísta, idealista o panteísta, si bien la tendencia al panteísmo es en él más apreciable[51]. Ello es propio de su característico *dilettantismo*, de su estilo brillante y voluble, que se detiene en los encantos de la poesía y sentimentalismo, pero incapaz de profundizar

[47] *Estudios de historia religiosa*, 3.ª; trad. de C. LITRAN (Valencia, Sempere, 1901) (p.150): «Desde que el ser existe, todo lo que ha ocurrido en el mundo de los fenómenos ha sido desarrollo regular de las leyes del ser, leyes que no constituyen más que un solo orden de gobierno de la naturaleza, sea física, sea moral. Quien habla de encima o de fuera de la naturaleza en el orden de los hechos, incurre en una contradicción».

[48] *Vida de Jesus*, trad. esp. (Madrid 1869) c.3 p.51.

[49] Ibid., p.52: «Jesus no tuvo noticia de aquel progreso. No obstante haber nacido en una época en que el principio de la ciencia positiva era ya proclamado, vivió en pleno sobrenatural... La noción de lo sobrenatural, con sus imposibilidades, no apareció sino con la ciencia experimental de la naturaleza. El hombre ajeno a toda idea física, que cree que por medio de las preces se puede cambiar la marcha de los astros..., no encuentra en lo milagroso nada de extraordinario». Ibid., c.16 (p.149): «Jesús... no tenía ni la más remota idea de un orden natural sujeto a leyes invariables».

[50] *Vida de Jesús*. Introducción, trad. cit. p.27-28. En este pasaje apela, no a la imposibilidad teórica de los milagros, sino a su negación fáctica. «No hay milagro que se haya producido ante una reunión de hombres capaces de comprobar el carácter milagroso del hecho». Estos científicos exigirían del taumaturgo la repetición del milagro en diversas circunstancias para su comprobación. Y esto no se ha dado nunca en la época moderna; mucho menos en la antigüedad, en que todos estaban dispuestos a creer en lo maravilloso. Pero este agnosticismo equivale a la negación de su posibilidad.

[51] Al presentar el carácter divino de Jesús apunta a una concepción de lo divino similar a la del modernismo posterior. *Vida de Jesús* c.28 (p.243): «Permitido es, pues, llamar divina a esa personalidad sublime...; mas no porque Jesús haya absorbido en sí todo lo divino o... porque le haya sido adecuado; sino porque él es el individuo que ha hecho dar a su especie el paso más avanzado hacia la región de lo divino».

en un sistema orgánico. Esta elasticidad en pasar de un juicio a otro según los momentos y los estados de ánimo le conduce a sonreír y dudar de todo y a retener el *escepticismo* como la posición filosófica «más segura». Renan reivindica para el filósofo el derecho a equivocarse al menos una vez al día [52], y expresa una vivísima simpatía por la figura de Marco Aurelio, que se servía indistintamente de las diversas concepciones sobre Dios como simples hipótesis [53]. Tal indiferencia escéptica expresó en sus recuerdos finales respecto de las realidades de Dios y el alma, inclinándose más bien por aceptarlas como meros símbolos para explicar los fenómenos [54].

En medio de este *dilettantismo* escéptico, Renan permaneció firme en el principio positivista de la negación de lo sobrenatural, que aplicó como criterio constante en su crítica histórica de los orígenes cristianos [55]. *La vida de Jesús* es un claro espécimen de esta crítica demoledora de lo sobrenatural. Apartándose de Strauss, quien interpretaba los hechos evangélicos como símbolos míticos de la evolución idealista o de la revelación de lo divino en lo humano, Renan afirma su principio de crítica *racionalista*, que admite el fondo histórico de los relatos, pero despojados de todo lo maravilloso y sobrenatural, de que habían sido revestidos por la credulidad e imaginación de la comunidad cristiana. Serían, por lo tanto, relatos transfigurados, del tipo de «leyendas» o «relatos legendarios». En virtud de este principio, Renan somete los hechos evangélicos a una exégesis enteramente arbitraria y subjetiva, cuyos detalles no son aquí del caso examinar, y que ha pasado a la historia. En revancha, se esfuerza Renan en una exaltación romántica y sentimental de la figura humana de Jesús, el cual, aunque como hombre de su época y de su raza adoptara las concepciones erróneas de la religión sobrenatural del judaísmo, se ha constituido en guía para la humanidad por la sublime elevación de su doctrina moral. Jesús es el fundador «de la religión de la humanidad», una religión del espíritu, de la pureza moral y del sentimiento puro, libre de trabas de los dogmas; y así el cristianismo puro tiene «el carácter de una religión universal y eterna. Y es porque la religión de Jesús contiene en sí el germen de la religión definitiva» [56].

[52] *Études sur l'Ecclesiastes* (p.24): «Maldición a quien no se contradice al menos una vez al día».

[53] *Marc Aurèle* (p.263): «El no sigue una hipótesis más que la otra, y se sirve indiferentemente de los tres vocabularios, deísta, politeísta y panteísta. Estas consideraciones son siempre de dos caras, según que Dios o el alma tengan o no tengan realidad».

[54] *Feuilles détachées* (1892) (p.432): «La actitud más lógica del pensador ante la religión es proceder como si ella fuera verdadera. Debe comportarse *como si* Dios y el alma existieran. La religión entra así en la esfera de otras muchas hipótesis, como el éter, los fluidos eléctrico, luminoso... nervioso y el mismo átomo, de los cuales sabemos perfectamente que son sólo símbolos, medios cómodos para explicar los fenómenos, pero que, no obstante, los mantenemos».

[55] *Estudios de historia religiosa* 3.° (p.104): «La crítica tiene dos maneras de acometer un relato maravilloso (aceptarlo tal como es, no hay que pensar en ello, pues su esencia es la negación de lo sobrenatural)». Se refiere a los dos métodos de crítica: el *racionalista*, que es el suyo, y el *mitológico*, que es el de Strauss, el cual refuta en lo siguiente.

[56] *Vida de Jesús* c.26 p.236. Cf. p.235-8: «Jesús no es un fundador de dogmas ni un inventor de símbolos; es el iniciador del nuevo espíritu llamado a regenerar el mundo... Jesús fundó la *religión de la humanidad*, así como Sócrates fundó la filosofía, y Aristóteles fundó la ciencia. Ninguna revolución podrá impedir que sigamos en materia religiosa la gran línea intelectual y moral a cuyo frente brilla el nombre de Jesús... Coloquemos, pues, la personalidad de Jesús

Pero en medio de estos ditirambos de exaltación romántica y estética de la figura «humana» de Jesús como prototipo de perfección, que «reconcentró en él cuanto de noble y bueno se contiene en nuestra naturaleza»[57], la religiosidad de que habla Renan y atribuye a Cristo no pasa de ser «la religión de la humanidad» de los positivistas, mezcla de sentimiento moral y estético, religión de la ciencia y del progreso de la humanidad, ajeno a todo culto religioso a Dios trascendente, en quien no cree o al menos muestra puro escepticismo. Tal tipo de religión humanista significa la demolición de la religión divina y cristiana que instauró Jesús. No es extraño que la obra de Renan, con sus valores poéticos y estéticos, haya seducido a muchos y llevado a abandonar su fe cristiana.

Renan perseveró hasta el final en su nostalgia sentimental por la religión cristiana, en la que veía la suma de los más altos valores morales y estéticos. Pero *la misma moral*, que consideraba como la expresión más profunda y perenne de la naturaleza humana, llegó a confundirla con el sentimiento estético[58]. En todo caso, su actitud negativa o escéptica respecto de Dios le condujo al positivismo moral. No se da norma fija para juzgar del bien y del mal, del valor de las acciones humanas[59].

Teódulo-Armando Ribot (1839-1916) recibe la influencia de la psicología positivista de Taine y la escuela inglesa, y es el fundador de la escuela francesa de psicología experimental.

Estudió en la Escuela normal superior de París y siguió los cursos de medicina, donde el estudio de las enfermedades mentales le proporcionó abundante material de experiencia. Fue luego profesor auxiliar de psicología de La Sorbona (1885) y, desde 1888, ordinario de psicología experimental en el Colegio de Francia. En 1876 fundó la «Revue philosophique» como órgano de los estudios psicológicos en Francia. Estudió a fondo la psicología inglesa y la alemana, y las dio a conocer a los franceses.

La vasta producción científica de Ribot se refiere toda a la psicología. Sus primeras obras las dedicó al estudio de la misma en el extranjero, *La psychologie anglaise contemporaine* (París 1870), *La phi-*

en la cima de la grandeza humana, sin dejarnos extraviar por una leyenda que nos tiene siempre en un mundo sobrehumano. También la vida de San Francisco de Asís es un tejido de milagros, y, sin embargo, ni su existencia ni el papel que desempeñó se han puesto nunca en duda».

[57] Ibid., p.243. Pero la perfección de Jesús no excluye que haya tenido muchos errores y pecados. Ibid., p.239: «El honrado y suave Marco Aurelio y el humilde y dulce Spinoza, no habiendo creído en los milagros, estuvieron exentos de algunos errores en que participó Jesús». Ibid., p.243: «Jesús no fue impecable y tuvo que vencer las mismas pasiones que nosotros combatimos; si algún ángel le confortó, fue el de su buena conciencia; si algún Satanás llegó a tentarle, fue el que cada uno abriga en su corazón. Posible es que muchas de sus faltas hayan quedado ocultas». *Estudios de historia religiosa* 3.ª (p.156): «El taumaturgo y el profeta morirán, quedará el hombre y el sabio, o mejor dicho, la eterna belleza vivirá en este nombre sublime como en todos los que la humanidad ha escogido para acordarse de lo que es y embriagarse con su propia imagen».

[58] *L'avenir de la science* (p.10-12): «Yo concibo incluso para el futuro que el término 'moral' resulte impropio y sea reemplazado por otro. Para mi uso particular, yo lo sustituyo con preferencia por el nombre de estética... Sé bello y entonces haz en cada instante lo que te inspira tu corazón, he aquí toda la moral».

[59] *Prière sur l'Acropole*, en *Oeuvres*, ed. Psichari, II (p.758): «Bien y mal, placer y dolor, hermoso o feo, razón y locura se trascienden recíprocamente por irisaciones tan imperceptibles como las del cuello de la paloma».

losophie de Schopenhauer (1874), *La psychologie allemande contemporaine* (1879). Otras se refieren a la temática psicológica general, *L'héréditage psychologique* (1703), *Psychologie de l'attention* (1888), *L'évolution des idées générales* (1897). Siguiendo la tradición francesa, Ribot se ocupó de manera especial de la psicología patológica, con las obras, *Les maladies de la mémoire* (París 1881), *Les maladies de la volonté* (1884), *Les maladies de la personalité* (1885). La principal especialidad de Ribot y su mayor contribución fue el estudio de la vida afectiva, a cuyo tema dedicó *La psychologie des sentiments* (1896), *La logique des sentiments* (1905), *Essai sur les passions* (1907), *Problèmes de la vie affective* (1910)[60].

El pensamiento de Ribot se sitúa desde un principio en un clima netamente *positivista*, siguiendo la dirección de Stuart Mill, Spencer, Taine y del ambiente común de la época. Es curioso que en su estudio sobre Schopenhauer encuentre el positivismo como resultado de la decantación de la metafísica del filósofo alemán. Porque la filosofía de éste es un «*dogmatismo inmanente* que se mantiene en el dominio de la experiencia y se propone explicarla, relacionándola con sus últimos elementos, por oposición al dogmatismo trascendente, que, sin el auxilio de la experiencia, se eleva sobre el mundo y cree explicarlo todo por hipótesis gratuitas o con soluciones teológicas», contrarias a una explicación racional. Al fin, la metafísica del pensador alemán es una filosofía de la naturaleza, o una teoría del mundo interpretada por los datos experimentales, pues ya Kant había demostrado «la impotencia de toda metafísica para traspasar la experiencia». Por ende, esta filosofía es «la ciencia de la experiencia en general», que abarca «la totalidad de la experiencia, es decir, de los hechos o fenómenos naturales, estéticos y morales que se ofrecen como datos», mientras que cada ciencia tiene por objeto una determinada categoría de experiencias. La filosofía realiza «el tránsito del saber particular unificado al saber completamente unificado». Ribot comparte la aversión de Schopenhauer por las categorías metafísicas de Dios y el alma como explicación de estos hechos del mundo, pues son concepciones antifilosóficas. «La filosofía nada sabe de un Dios personal situado fuera del mundo, siendo, pues, *atea* en este sentido»[61]. Es decir, al menos en el sentido del agnosticismo y de su eliminación del campo de la filosofía.

[60] Traducciones: De casi todas las obras: *Psicología inglesa contemporánea*, trad. de M. Arés (Salamanca 1877); *Filosofía de Schopenhauer*, trad. de M. Arés (Salamanca 1879), *La herencia psicológica*, trad. de R. Rubio (Madrid ²1928); *Psicología alemana*, trad. de F. Martínez Conde (Madrid 1879); *Enfermedades de la memoria*, trad. de R. Rubio (Madrid ²1927); *Enfermedades de la voluntad*, trad. de R. Rubio (²1922); *Enfermedades de la personalidad*, trad. del mismo (1912); *Psicología de la atención*, trad. del mismo (²1910); *Psicología de los sentimientos*, trad. del mismo (1924); *Evolución de las ideas generales*, trad. del mismo (1929); *La lógica de los sentimientos*, trad. del mismo (1907); *Ensayo sobre las pasiones*, trad. de D. Vaca (Madrid 1907).

Bibliografía: G. Dwelshauvers, *La psychologie française contemporaine* (París 1920); [illegible], *T. Ribots Psychologie* (Jena 1905); L. Dugas, *La philosophie de T. Ribot* (París 1924); [illegible]que, *Ribot, choix de textes et étude de l'oeuvre* (Rasmussen 1928); P. Janet, *Pour* [illegible]*aire de T. Ribot*: Rev. Métaphys. Mor. (1939) 647-57; R. I. Watson, *The Great* [illegible]*ists* (Filadelfia 1963).

[61] *La filosofía de Schopenhauer*, trad. de M. Arés (Salamanca 1870), p.48-60.

Igual positivismo inspira sus obras psicológicas. En las primeras combate las tesis del espiritualismo y eclecticismo, negando por anticientífica toda explicación llamada «sobrenatural», porque excede la experiencia, como es la basada en las nociones de sustancia, del alma espiritual y de Dios. La psicología es para él una ciencia positiva, cuyo objeto son los hechos concretos de la conciencia. Y porque son de orden sensible y poseen espontaneidad vital, estos hechos no dependen de un yo y de facultades inmutables, sino que se rigen por leyes biológicas y dinámicas. Así en los estudios sobre psicología inglesa y alemana, y sobre todo en *La herencia psicológica*. En esta obra aplica el transformismo darwiniano a la evolución de la vida de la conciencia, intentando demostrar que tanto la vida en general como la vida psíquica y el mismo pensamiento derivan por evolución del mundo inorgánico. «El universo ha debido de atravesar por millares de años durante los cuales no existían más que fenómenos físicos y químicos. Ignoramos cuándo, cómo y por qué serie de tanteos y ensayos ha debido de producirse la vida... Y es verdad que la evolución del pensamiento y de sus condiciones está dependiendo de la evolución del cerebro... Así, millares de años han pasado hasta que el pensamiento pudo producirse en nuestra tierra»[62]. Y puesto que los procesos evolutivos siguen las leyes generales del determinismo mediante la selección natural y la adaptación a las condiciones exteriores, no hay libertad, y los hechos morales no son innatos, sino que siguen el mismo determinismo de la herencia[63]. La conclusión es netamente materialista, en lucha siempre con la tesis «idealista» del alma espiritual: El hombre desciende a través de toda la serie animal de una vida elemental. La teoría dualista de la composición del hombre de «dos sustancias», con la antítesis de materia y espíritu, ha sido superada, y la ciencia moderna sostiene ya el monismo[64]. Ribot expone sin duda la teoría del «paralelismo psicofisiológico» o de la asociación invariable de todo estado psíquico a un estado nervioso[65]. Pero su solución final, consecuente con tal concepción materialista, es el «epifenomenismo»: los hechos mentales son fenómeno inherente a la actividad vital muy compleja y elevada y simples manifestaciones de la misma[66].

[62] *L'hérédité psychologique* III (Paris 1894) c.2 p.294-96.

[63] Ibid., III c.3 p.321ss.

[64] Ibid., conclusión 1 (p.394-5): «La experiencia nos da dos grupos de fenómenos—fisiológicos, psíquicos—sometidos a la ley de la herencia. Mas la demarcación de los dos grupos, que no reposa sobre diferencias esenciales, ha sido con frecuencia transformada en una oposición radical de dos «sustancias», en una antítesis de materia y espíritu, que encontró su expresión filosófica en la antigua doctrina del dualismo. De día en día esta posición deviene insostenible. La ciencia contemporánea tiende hacia una doctrina unitaria, el monismo. No considera en las manifestaciones de la vida psíquica, sino un caso, el más elevado y complejo, de la actividad vital. Descendiendo del hombre a través de toda la serie animal hasta el organismo elemental en que el sistema nervioso está sólo representado por un esbozo de célula con algunos filamentos..., se debe reconocer allí también un fulgor de vida psíquica».

[65] Así, en *La psychologie allemande contemp*. Introd. p.IX-X. Así la psicología, desentendiéndose del alma, viene a ser «el estudio de dos fenómenos que están en conexión tan constante, que sería más exacto llamarlos un fenómeno con dos caras».

[66] *L'hérédité psychologique*, conclusión (p.395-6): «Para atenernos a los hechos y al estado presente, nosotros vemos la conciencia, bajo todas sus formas, ligada a la vida; todo fenómeno psíquico es inherente a algún órgano o a algún tejido. Las manifestaciones mentales son,

En la obra posterior, *Evolución de las ideas generales* confirma Ribot su visión positivista, definiendo el espíritu como «una suma de procesos diferentes». En esta trama de fenómenos psíquicos, las operaciones intelectuales son de formación secundaria, superpuesta a la «capa primaria y original» de la conciencia, constituida por sensaciones y percepciones, emociones y tendencias[67]. Las ideas generales son, en rigor (lo mismo que en el empirismo nominalista de Taine), nombres o términos con una significación general, en cuanto van ligados a una imagen común a muchos, o mejor a una representación individual que deja en la penumbra otras muchas asociadas por el hábito[68]. Todo proceso de generalización de la experiencia se realiza por algún modo de abstracción. Y Ribot analiza la evolución de las distintas fases de generalización inductiva en las varias clases de razonamientos hasta la formación de los axiomas y principios, siguiendo las doctrinas de Stuart Mill.

Por lo demás, los méritos de Ribot en la psicología experimental son incuestionables. Se aparta de la doctrina asociacionista, queriendo superar sus insuficiencias, en cuanto que sostiene que las leyes de la asociación expresan más bien el mecanismo que el motor; éste va determinado por una disposición afectiva permanente o momentánea. Asimismo, rechaza el atomismo mental de la escuela asociacionista, que descompone los hechos de la conciencia en elementos simples o átomos. A este atomismo sustituye el dinamismo: los hechos de conciencia constituyen un sistema o compuesto regido por leyes dinámicas. Su método preferido es el de la *introspección*, que refleja el testimonio de la conciencia individual. Este análisis subjetivo se complementa por el método objetivo, o la observación de los hechos psíquicos en los demás mediante el empleo de encuestas, de *tests* y de los experimentos psico-físicos y psico-fisiológicos de los laboratorios. Pero, en reacción con el aspecto matemático de la escuela alemana, que intentaba construir una psicología objetiva cuyas leyes expresaran relaciones medidas, Ribot destaca más bien la calidad y el orden de los hechos psíquicos en la conciencia individual.

En este sentido, Ribot dirigió especial interés a la *psicología patológica*, viendo en las enfermedades mentales los fundamentos más significativos de la investigación experimental. Fue uno de los primeros psicólogos franceses, junto con Janet, en destacar la existencia de la actividad psíquica *inconsciente* a través de los estudios de las enfermedades de la personalidad, del histerismo y sonambulismo. La observación de dichos estados patológicos demostraba que la vida mental se produce siguiendo unos planos

pues, transmitidas a título de manifestaciones vitales... *La herencia psíquica es un caso de herencia biológica*».

[67] *L'evolution des idées générales* (París 1897) c.6 (p.243): «Para la psicología contemporánea, el espíritu es una suma de procesos diferentes en naturaleza cuyo modo de aparición y de evolución depende de condiciones determinadas. En el conjunto de las operaciones intelectuales, la abstracción es un procedimiento de formación secundaria; no pertenece a la capa primaria, original, de sanciones y percepciones, de apetitos, tendencias y emociones primitivas».

[68] Ibid., c.4 p.146-154.

superpuestos de conciencia, desde el inconsciente, aún de orden fisiológico, hasta el pensamiento, en que culminan los procesos intelectuales.

La mayor contribución de Ribot se refiere al campo de la *psicología afectiva* y el análisis de los sentimientos. Su concepción de la afectividad es significativa, reivindicando su autonomía contra la tesis del asociacionismo. La vida afectiva y la vida intelectual son para él heterogéneas; el sentir es no sólo más antiguo que el conocer, sino que domina la inteligencia. El estado afectivo es primordial en la conciencia. Su ley es una evolución y perfeccionamiento sucesivo que acaba en el hecho representativo de orden sensible. El origen de la emoción primitiva es un cúmulo de movimientos y tendencias inconscientes, debidas a reacciones fisiológicas, que constituyen la base de los distintos temperamentos. Las pasiones, tendencias emotivas fortificadas, tienen, por tanto, ese origen fisiológico anterior a la conciencia; pero la suscitan inmediatamente al llevar la atención sobre su objeto. De ahí proviene la acción de la emoción en la evolución de las ideas y en sus asociaciones. Igualmente, sentimientos y pasiones siguen una lógica propia, muy diferente de la lógica abstracta, pues no se rige por la verdad objetiva, sino que subordina todo al interés subjetivo.

Bajo la influencia de Ribot se forma la escuela de psicología experimental francesa, cuyos representantes *Binet*, *Pedro Janet*, *Paulhan* y otros se adentran ya en el siglo XX, enlazando con las modernas corrientes de psicología positiva. No son, por ello, objeto de nuestra recensión.

Asimismo, otra corriente del positivismo social francés, la escuela sociológica de *Durkheim* y *Lévy-Brühl* con sus adeptos, pertenece ya a los primeros decenios de la filosofía del siglo XX.

En Italia

Roberto Ardigò (1828-1920) es el representante más notable del positivismo italiano posterior (además de los seguidores de Comte, Cattaneo y Ferrari, antes descritos) y ofrece un interesante y original desarrollo del evolucionismo de Spencer.

Nació en Casteldidone, cerca de Cremona. Después de cursar los estudios medios en Mantua, siguió la carrera eclesiástica y se ordenó de sacerdote. Enseñó filosofía en el liceo episcopal de la misma ciudad, donde fue nombrado canónigo. Después de un largo período de crisis en sus ideas, se adhirió a la corriente naturalista y positivista, rechazando toda trascendencia metafísico-religiosa. Sus nuevas convicciones las manifestó en su primera obra *Discorso su Pietro Pomponazzi* (Mantua 1869), en la que veía en este pensador renacentista un precursor del positivismo. En consecuencia, abandonó el estado clerical en 1871. Continuó, ya den-

tro del evolucionismo, publicando sus obras, *La psicologia come scienza* (Mantua 1870), *La formazione naturale nel fatto del sistema solare* (Mantua 1877). En 1881 fue llamado a la cátedra de historia de la filosofía en la Universidad de Padua, que regentó con ejemplaridad docente y respeto para todas las ideas hasta su retiro en 1909. Publicó, entre otras numerosas obras, *La morale dei positivisti* (Padua 1885), *Sociologia* (1886), *Il verso* (1891), *La ragione* (1894), *L'unità della coscienza* (1893), *La dottrina spenceriana del incognoscibile* (1899) y una *Scienza dell'educazione* (1893). Todavía prosiguió su infatigable actividad de escritor con numerosos artículos en «Rivista di filosofia e scienze affini», en que combatió tenazmente el idealismo al que se había orientado la filosofía italiana, y divulgaba su doctrina en pequeños escritos. En los últimos años sufrió una profunda depresión psíquica que le condujo al suicidio dos veces intentado (1918, 1920). La muerte le sobrevino después de la segunda tentativa [69].

El pensamiento.—Ardigò sigue, en conjunto, la doctrina de Spencer, de la cual se separa con diversas modificaciones de original especulación. Así, sobre el *concepto de filosofía*, admite en general la tesis positivista que la reduce a una síntesis de los resultados de las ciencias particulares y organización lógica de los datos científicos. Ardigò, sin negar del todo esta noción, trata de encontrar un puesto autónomo para las ciencias filosóficas especiales que tienen por objeto «el hecho psíquico», sea tomado como hecho individual o psicología (comprendiendo la *lógica, gnóstica*, o teoría del conocimiento, y *estética)*, sea como hecho social o sociología (dividida en *ética, diceica*, o ciencia de la justicia, y *económica)*. Sobre ellas está la filosofía como ciencia general, en cuanto que reúne las nociones y leyes generales de las demás ciencias y ramas filosóficas especiales e impulsa el proceso inductivo más allá de las ciencias, hasta un límite extremo o *peras*, llegando al principio supremo del ser. Por eso llamó a esta filosofía general *peratología*, ciencia que contiene todo lo que hay de común en los hechos particulares como su universalidad concreta, captada en una especie de *intuición*, que no elimina las diferencias, sino las recoge en unidad indistinta, de la cual emergen como meteoros sin desprenderse de ella.

Ardigò critica el incognoscible de Spencer, rechazando el

[69] *Opere filosofiche*, 12 vols. (Padua 1883-1918); *Scritti vari*, ed. MARCHESINI (Florencia 1912). Cf. *Nel 70 anniversario di R. Ardigò*, vol. de VARIOS (Turín 1898); G. MARCHESINI, *La vita e il pensiero di R. Ardigò* (Milán 1907); ID., *R. Ardigò, l'uomo e l'umanista* (Florencia 1922); E. TROILO, *Il maestro del positivismo italiano* (Roma 1921); R. MONDOLFO *Il pensiero di R. Ardigò* (Mantua 1908); ID., *I positivisti italiani* (Padua 1966); J. BLUWSTEIN *Die Weltanschauung R. Ardigòs* (Leipzig 1911); F. AMERIO, *Ardigò* (Brescia 1848, severa crítica de su doctrina desde el punto de vista católico); G. FLORES D'ARCAIS, *Studi sul positivismo pedagogico italiano* (Padua 1952); M. SPIRITO, *Il positivismo* (Florencia 1961); F. [illegible]TINEO, *Aspetti materialistici nel pensiero di R. Ardigò*: Rass. di pedag. 3-4 (1952).

razonamiento que pasa de la relatividad del conocimiento a la necesidad de lo incondicionado. Todo conocimiento particular es relativo, pero no lo es el conocimiento en su totalidad. Los conocimientos particulares se encuentran, ciertamente, encadenados entre sí, de manera que uno es relativo al otro; pero de esta concatenación no puede brotar ninguna ilación sobre la relatividad del conocimiento total. Por consiguiente, lo incognoscible no es lo absoluto e incondicionado, que está más allá del conocimiento humano y lo sostiene, sino que es más bien lo desconocido, que aún no ha llegado a ser conocimiento distinto.

La teoría del indistinto sustituye, por tanto, en Ardigò, al incognoscible spenceriano. El indistinto es el «todo», siempre conocido, pero inagotable en su conocimiento, y por ello también siempre ignoto. La posesión sentida de su inexhausta cognoscibilidad impele el pensamiento a una indagación progresiva, hacia un conocimiento articulado y distinto. El todo indistinto es, pues, la realidad absoluta que siempre se distingue y aparece más clara, sin poder llegar a distinguirse o expresarse completamente. Este movimiento de lo indistinto a lo distinto es lo que constituye *la evolución*, que es llamada «la formación natural» de todo tipo de realidad. La evolución es pensada por Ardigò como un movimiento psíquico que va de lo indistinto a lo distinto de la conciencia, mientras que en Spencer, que tomaba su concepto de la biología, se definía como un tránsito de lo homogéneo a lo heterogéneo.

Mas la evolución es un proceso físico a la vez que proceso psíquico, pues se ha esforzado en unir «la sensación» (en sentido fundamental y comprensivo) con «la naturaleza». «El ser» está presente en «la sensación», no sólo como el ser de la misma sensación, sino como ser que haciéndose presente aparece en ella con una potencialidad que contiene los infinitos desarrollos posibles. Es el concepto (al que retornó siempre Ardigò) de la antigua «natura naturans» inmanente e infinita, cuyo efecto es siempre finito y da lugar a futuros contingentes. De esta manera, toda formación natural, en el sistema solar como en el espíritu humano, es un movimiento de lo indistinto a lo distinto, que acontece necesariamente y de un modo incesante, según un ritmo constante o alternancia armónica de períodos.

Lo distinto no agota nunca lo indistinto, que permanece debajo de él y surge más allá de él; y puesto que lo distinto es lo finito, es necesario admitir lo infinito como indistinto, como

fondo y razón de lo finito, no sólo para la naturaleza, sino también para el pensamiento. Toda formación natural, comprendido el pensamiento, es un «meteoro» que, nacido de lo indistinto, acabará de nuevo por sumergirse y perderse en él. En esta misma línea de identificación del cosmos mental y el cosmos material como una sola realidad con dos caras, sostiene nuestro pensador que la conciencia y el mundo exterior, el yo y el no-yo, están constituidos por sensaciones elementales. Las sensaciones son «la nebulosa» de la cual se forma y organiza la *psiqué*, como los distintos que se unen en un indistinto u organismo lógico, y también la nebulosa o lo indistinto, de lo cual se origina el mundo exterior en la distinción de objetos. Ardigò llama *autosíntesis* a la formación del yo, y *heterosíntesis*, a la formación del mundo objetivo, sin que ponga diversidad alguna entre ambos procesos formativos.

Aun negando resueltamente «el libre albedrío» en sentido tradicional, Ardigò se esfuerza por mitigar el determinismo rígido mediante la doctrina del *azar*. El orden conjunto del universo presupone infinitos desórdenes posibles, y el acontecer de uno u otro es debido al azar. Se verifican continuamente encuentros casuales de series de hechos, cada una de las cuales es serie necesaria en la propia sucesión de sus momentos. El pensamiento humano es uno de estos productos casuales de la serie cósmica; se ha formado por la continuación de infinitas accidentalidades que se han sucedido y añadido casualmente unas a otras. De ahí proviene la imprevisibilidad y el «indeterminismo» relativo de los acontecimientos naturales, comprendidas las acciones humanas. Pero esta indeterminación no significa la libertad para la voluntad humana. La libertad del hombre es simplemente la variedad de sus acciones, efecto de la pluralidad de las series psíquicas, y es inmensamente mayor que en los animales, proveniente de la gran complejidad de su constitución psíquica.

La moral de Ardigò aparece en sus escritos en constante polémica contra cualquier forma de ética espiritualista, religiosa o racionalista y continúa el intento de Spencer de reducir la formación de las ideas morales a factores naturales y sociales. La moral tendría, por ello, un carácter social. Las normas de moral nacen de la reacción de la sociedad ante los actos que la perturban, reacción que, impresionando al individuo, acaba por fijarse en su conciencia como imperativo superior. La obligatoriedad del deber, su trascendencia y la responsabilidad a él inherente se originan de la interiorización progresi-

va, a través de experiencias repetidas, de las sanciones externas que el acto inmoral encuentra en la sociedad como acto antisocial.

La sociología es entendida como la teoría de la formación de la idea de justicia. Es por eso la justicia ley natural de la sociedad que regula el ejercicio del poder jurídico y se transforma también, al interiorizarse, en exigencia moral. La primera forma de la justicia es el derecho, como la primera forma del derecho es el poder. Al derecho positivo se contrapone luego el derecho natural, que es el ideal del derecho y se forma en las conciencias bajo el mismo impulso que el derecho positivo, pero que se realiza imperfectamente en las formas de este último. El derecho positivo está siempre atrasado respecto al derecho natural, que expresa los ideales sociales más avanzados, y la lucha de éstos contra el derecho positivo, para reformarlo a su imagen, constituye la incesante evolución de la justicia.

En *la ciencia de la educación* expuso Ardigò una doctrina pedagógica sobre la misma línea de su positivismo empírico-crítico. La educación no comprende para él la actividad espontánea del educando, sino la adquisición de hábitos civiles y de habilidades técnicas y sociales por obra de la familia y de la sociedad. Así, la educación del individuo se presenta como heterónoma; su ley está en la conciencia colectiva, educadora del hombre natural y capaz de autosíntesis en hombre espiritualmente consciente, por adaptación evolutiva de su misma formación. Los medios técnicos son la estimulación de la actividad del organismo y el ejercicio como «repetición continuada de los actos». Y su fin es la formación de hábitos capaces de constituir un «automatismo absoluto» como conciencia social, en que se pone el ideal pedagógico.

Influencia.—Bajo la influencia de Ardigò se formó entre sus discípulos y adeptos una escuela positivista italiana que tuvo largo desarrollo. Son de notar, entre sus representantes, JUAN DANDOLO (1861-1908), discípulo directo de Ardigò y profesor en la Universidad de Messina, que se interesó sobre todo por la gnoseología positivista en sus obras *Le integrazioni psiquiche e la percezione esterna* (Padua 1898), *La coscienza nel sonno* (1899), *Intorno al valore della scienza* (1907) y otras. Aceptando que toda la experiencia deriva de las sensaciones más elementales, sostiene, no obstante, que los contenidos superiores de la conciencia no son obtenidos por asociación, sino por integración.—JUAN CESCA (1858-1908), profesor también en Messina, que publicó numerosos estudios sobre los filósofos modernos. En sus obras sobre el criticismo, como *La dottrina kantiana dell'a priori* (Padua 1885), trató de interpretar el *a priori* kantiano, en el sentido de Spencer, como formas adquiridas por larga evolución a partir de la experiencia y transmitidas por herencia a los individuos. En otros escritos, *La religione morale dell'Umanità* (Bolonia 1902), *La religione della filosofia scien-*

tífica (Padua 1889), sostuvo que el incognoscible spenceriano no tiene valor alguno trascendente y religioso, sino ha de entenderse como conocimiento total del mundo fenoménico que impele siempre a nuevos progresos de integración.—ANDRÉS ANGIULLI (1837-1890), profesor en Bolonia y en Nápoles, que escribió *La filosofia e la ricerca positiva* (Nápoles 1868), *La pedagogia e la filosofia positiva* (1872), con otras obras pedagógicas; en él se puede apreciar un intento de síntesis, típico del positivismo italiano, entre las tendencias de Comte y Spencer con el psicologismo de Stuart Mill.—JUAN MARCHESINI (1868-1931) fue el principal y más directo discípulo de Ardigò, que escribió su biografía. Profesor en Ferrara y Padua, en 1900 fundó la «Rivista di filosofia e scienze affini», como órgano de la escuela. Sus escritos fueron muy numerosos (236 títulos) y en ellos, sobre todo en *La crisi del positivismo e il problema filosofico* (Turín 1898), delata la crisis en que se debatía el positivismo de finales del siglo, privado, por sus propios límites, de toda exigencia de valores espirituales. Aun permaneciendo sustancialmente fiel al sistema, tentó una conciliación con el idealismo naciente, manifestando en sus últimas obras la tendencia a un «positivismo idealístico».

Positivista, aunque no de esta tendencia, fue también CÉSAR LOMBROSO, de quien ya se ha hablado (capítulo II). Otros pensadores de la escuela cultivaron la historia bajo una inspiración netamente positivista, como NICOLÁS MARSELLI (1832-1899), que concibe la historia como la más alta de las ciencias; PASCUAL VILLARI (1826-1917), historiador y ya crítico del positivismo. O bien cultivaron una pedagogía de corte positivista, como ARÍSTIDES GABELLI (1831-1891).—El psiquíatra ENRIQUE MORSELLI (1852-1929) fue positivista en el método en sus obras científicas, incidiendo en un monismo materialista como filósofo.

El positivismo italiano se continúa en el siglo XX con algunos pensadores como el pedagogista J. A. COLOZZA (1857-1943), y el teórico P. R. TROILO (1874-1968), que, de discípulo de la escuela, pasó a la crítica y rechazo abierto del positivismo.

En España[70] no hubo desarrollos importantes del positivismo, si bien existieron cultivadores del mismo en sus diversas tendencias, sobre todo en la dirección de Comte y del evolucionismo biológico, como ya se ha dicho. Aparecen también estudiosos y seguidores de Spencer, cuyas obras ético-sociales fueron casi todas traducidas. RAFAEL GONZÁLEZ JANER (1839-1890) defendió un evolucionismo spenceriano en su libro *La idea racional. Reflexiones sobre la filosofía moral de Spencer* (Madrid 1890).—Asimismo, NARCISO MUÑIZ sostuvo un positivismo filosófico y bastante ecléctico en *Problemas de la vida. Estudios de positivismo metafísico* (Bilbao 1911), que fue traducido al francés.

En la tendencia del positivismo psicologista destaca el médico-filósofo PEDRO MATA Y FONTANET (1811-1877). Nació en Reus y se licenció en medicina en Barcelona. Por sus actividades revolu-

[70] G. FRAILE-T. URDÁNOZ, *Historia de la filosofía española* II p.173-8.

cionarias hubo de emigrar a Francia y completó sus estudios en Montpellier y París. En 1843 se estableció en Madrid, donde fue catedrático de medicina legal, rector de la Universidad, diputado y gobernador. Su producción científica y literaria es muy abundante. Entre sus obras médico-filosóficas figuran una *Filosofía española o Tratado de la razón humana* en estado de salud, enfermedad y estados intermedios de sueño y ensueños (3 vols., Madrid 1864-1878), *Compendio de Psicología* (1866), *Tratado de medicina y cirugía legal* (3 vols., Madrid 1867), *De la libertad o libre albedrío* (1868), *Criterio médico-psicológico para el diagnóstico diferencial de la pasión y la locura* (2 vols., Madrid 1868). Su pensamiento e inspiración son de un rígido positivismo psicológico, que degenera en puro materialismo. Para él la conciencia del «yo» carece de valor sustantivo y es calificada de «abstracción» o de «creación ontológica». Rechaza las fuerzas espirituales y vitales distintas de las fuerzas físico-químicas. La psicología es, por tanto, una parte de la fisiología. Admite manifestaciones psíquicas, pero no las distingue enteramente de las reacciones del sistema nervioso y el cerebro, viniendo a coincidir su pensamiento con «el epifenomenismo». Había evolucionado desde la frenología al positivismo, que, sin embargo, permanece en un plano materialista.

CAPITULO X

Metafísica inductiva y empirismo alemanes

A pesar de la supervaloración de las ciencias y de la invasión del positivismo, negador de la metafísica, en la segunda mitad del siglo después del colapso del idealismo, esta especulación metafísica no desapareció por completo. No sólo se la cultivaba con más o menos brillantez de la escolástica cristiana. Un grupo de pensadores germánicos, en quienes la tendencia metafísica siempre revive, llegados a la filosofía desde una u otra rama de la ciencia empírica, se convencieron de que la visión científica del mundo reclama un complemento a través de la reflexión metafísica. Pero no creyeron que se pudiese construir un sistema válido de metafísica por simple especulación *a priori* o razonamiento deductivo al modo antiguo, sino a partir de la experiencia y como un saber fundado en las ciencias empíricas. Además consideraron sus teorías metafísicas como una anticipación hipotética de resultados de experiencia aún no alcanzados y gozando de una mayor o menor probabilidad, mientras que la metafísica clásica se presenta como un saber cierto y apodíctico, trascendiendo la experiencia y llegando al suprasensible, aunque teniendo sus raíces y fuente primera de conocer en la experiencia. Es por

lo que, no sin razón, se ha llamado a su método y construcciones *metafísica inductiva*.

Los representantes directos de esta metafísica inductiva, Fechner y Lotze, proceden desde el análisis de la experiencia psicológica; por eso, en su misma dirección se encuentran el psicólogo experimental Wundt y Hartmann, cuya especulación parte también de la observación de la conciencia. Por otra parte, dada la vinculación de sus teorías a lo empírico, puede con ellos relacionarse y ser tratado el otro interesante grupo alemán de empiristas críticos.

GUSTAVO TEODORO FECHNER (1801-1887).—Nació en una aldea de Prusia. Descendía de noble familia de pastores evangélicos. Fue educado por su padre, párroco de la comunidad, en un cristianismo liberal y abierto, y por su tío, párroco, hermano de la madre, en el espíritu romántico. A los diecisiete años se inscribió en la facultad de medicina de Leipzig, donde debía fijar su residencia para todo el resto de su vida, y en 1822 obtuvo el doctorado. Ingenio versátil, su interés pasó sucesivamente de la medicina a la física, de ésta a la psicología y a la filosofía. Fue además humanista, esteta y poeta. En su juventud pasó por una fase de ateísmo; pero la lectura de un libro de Oken, discípulo de Schelling, le convenció de que el materialismo ateo no va de ningún modo ligado a la aceptación de la ciencia exacta. En 1834 obtuvo una cátedra de física en la Universidad; mas pronto surgió su interés por los estudios psicológicos, manifestados en dos tratados que publicó sobre los colores y las imágenes reflejadas en vasos de color (1840). Una enfermedad le obligó a dejar por tres años la enseñanza, pasando luego una crisis que influyó profundamente en su pensamiento, y cuyo resultado fue el intensificarse sus intereses religiosos y los relativos a los problemas del alma.

En 1848 publicó *Nanna, oder das Seelenleben der Pflanzen* («Nanna, o sobre la vida anímica de las plantas»), y poco después su importante obra *Zend-Avesta, oder über die Dinge des Himmels und des Jenseits* («Zendavesta, o sobre las cosas del cielo y del más allá») (3 vols., Leipzig 1851), en los que expone sus concepciones filosóficas. En ellas se contienen también las ideas fundamentales que fueron desarrolladas en *Elemente der Psychophysik* («Elementos de Psicofísica», Leipzig 1864). Escribió también una estética experimental, *Vorschule der Aesthetik* (Leipzig 1876) y el escrito *Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht* («Visión diurna frente a visión nocturna», Leipzig 1879), que complementa sus teorías [1].

[1] Bibliografía: J. E. KUNTZE, *G. T. Fechner* (Leipzig 1892); K. LASSWITZ, *G. T. Fechner*

La psicofísica.—Fechner es tenido como uno de los fundadores de la psicología experimental e impulsor de la escuela psicológica alemana que acentuó tanto el análisis de las relaciones entre lo físico y lo psíquico, y trató de expresar en fórmulas matemáticas la intensidad de las sensaciones y otros hechos de conciencia midiendo la cantidad de los estímulos nerviosos que los provocan. La sensación es así medida por su causa, que es el excitante. Tal es la rama llamada psicofísica, de la que Fechner es creador con su obra *Elementos de psicofísica*, la cual es por él definida como «la ciencia exacta de las relaciones funcionales y de las relaciones de dependencia entre el cuerpo y la mente». La psicofísica nació cuando Fechner tuvo la intuición de que el aumento de la energía nerviosa daba la medida del correspondiente aumento de la intensidad mental. La teoría la había enunciado ya el psicólogo E. H. Weber [2], pero Fechner la elaboró poniendo de relieve el alcance universal de la que él llamó «la ley de Weber».

Mediante diversos métodos de experimentación se propuso dar a esta ley una forma matemática. Determinó primero que para que la sensación tenga un mínimo aumento perceptible, el aumento de la excitación alcanzará proporciones mayores según los distintos sentidos. Habiendo determinado en cada sentido el *umbral de la excitación*, viene a establecer después dos series de progresiones, una para los excitantes y otra para las sensaciones. La progresión de los excitantes se mide con claridad y se realiza de un modo constante. Basta suponer que el aumento perceptible de la sensación representa una unidad siempre igual para obtener dos series progresivas matemáticamente comparables. Sometiendo las dos series a las reglas de cálculo, Fechner mostró que «la excitación debe aumentar en progresión geométrica para que la sensación aumente en progresión aritmética».

Así quedó establecida la célebra fórmula de la psicofísica: *La sensación crece como el logaritmo de la excitación*. La ley

(Stuttgart [3]1910); S. HALL, *Der Begründer der modernen Psychologie* (Leipzig 1914); F. LIENHARD, *Der Gottesbegriff bei Fechner* (Berna 1920); H. ADOLF, *Die Weltanschauung G. T. Fechners* (Stuttgart 1923); M. WENTSCHER, *Fechner und Lotze* (Munich 1925); J. HERMANN, *G. T. Fechner* (Munich 1926); H. BECKER, *Fechners Philosophie des organischen Lebens* (Langensalz 1926); A. BRUERS, *Fechner*, en *Pensatori antichi e moderni* (Roma 1936), F. A. E. MEYER, *Philosophische Metaphysik bei Fechner* (Gottinga 1937); H. PIÉRON, *La psychophysik de Fechner, son rôle dans l'évolution de la psychologie et sa place dans la science actuelle*: Rev. suisse de Psychol. (1960) 5-25; A. GOLDSCHMIDT, *Fechners metaphysische Anschauungen* (1902).

[2] ERNESTO ENRIQUE WEBER (1795-1878), fisiólogo y psicólogo, enseñaba también en Leipzig (1818-71). Los resultados de sus largos y pacientes experimentos sobre las sensaciones del tacto los expuso en el trabajo *Der Tastsinn und das Gemeingefühl*, publicado en el *Diccionario de fisiología*, de R. Wagner (III 2, 1846). De los datos derivados de sus investigaciones sobre el peso llegó a la afirmación del principio, después extendido a otras sensaciones, de que existe una relación constante entre los pesos y los grados de intensidad de la sensación.

suscitó numerosas objeciones, negando muchos la posibilidad de aplicar el cálculo a los hechos de conciencia. La sensación es en sí misma pura cualidad vital, de cuyas variaciones se da cuenta la conciencia, sin que sea directamente mensurable. Pero Fechner mostró con ello la dependencia mutua de ambos hechos y que los fenómenos psíquicos son susceptibles de una mensuración indirecta cuantitativa. Esto constituyó una etapa primera en el desarrollo de la psicofísica y promovió un importante movimiento de investigaciones experimentales.

De estos datos científicos Fechner pasó al plano de las hipótesis o teorías filosóficas. Como concepción psicológica, derivada de aquellos hechos de experiencia, sostuvo la hipótesis del *paralelismo psico-físico* (término al parecer por él primeramente empleado). Según esta teoría, los fenómenos físicos y los psíquicos se corresponden mutuamente, de manera análoga a la relación existente entre un texto y su traducción o dos traducciones de un mismo texto, conforme la expresión por Fechner empleada [3]. El sentido del texto sería lo interior o psíquico, mientras que las palabras serían la forma exterior o lo físico. Esta expresión simbólica conduce a la idea de una misma realidad con dos caras. Los hechos de nuestra experiencia psíquica aparecen al interior como «espíritu», mientras que desde el exterior y para otros aparecen como «la señal material». «Lo que en ambos casos aparece es en el fondo lo mismo; sólo es distinto en el modo de manifestación». Es decir, lo que a nosotros aparece como espiritual, a otros aparece como corporal; se trata, pues, de dos puntos de vista distintos de la misma realidad, vista por dentro o por su aparecer exterior. Tal es la esencial relación de alma y cuerpo, la de una misma realidad que aparece a uno mismo como espíritu y al otro en la forma de cuerpo.

Panpsiquismo y panteísmo.—No es extraño que de tal concepción del paralelismo psicofísico se haya elevado Fechner a especulaciones místico-panteístas de la naturaleza. Lo que como psicólogo asumió como hipótesis, como metafísico lo acepta en cuanto generalización y elevación de la esfera de lo experimental al descubrimiento de la realidad metaempírica. Las reglas de su método de *metafísica inductiva* le dan pie para tales generalizaciones. La primera es una simple analogía: si ciertos objetos concuerdan en determinados rasgos, puede creerse que también concuerdan en otros. De ahí se obtiene sólo una creencia; pero, si no contradice a conocimientos cien-

[3] *Zend-Avesta* p.1 l.3 c.19; *Elemente der Psychophysik*, introd.

tíficos ciertos, puede alcanzar un alto grado de probabilidad. Las otras dos son de carácter pragmático. Una es la de utilidad: si una opinión o creencia es hipótesis fundada, puede aceptarse con tanta más adhesión cuanto más placer reporte al hombre. Y la tercera regla sostiene que tanto mayor es la probabilidad de una creencia cuanto más sólidamente se ha extendido en la historia.

De acuerdo con esto, en las obras *Nanna* y *Zend-Avesta*[4] desarrolló Fechner su visión panpsiquista de la naturaleza. Ante todo atribuye alma y conciencia sensibles a las plantas, aunque de grado inferior a la de los animales. No le faltan para ello algunas analogías, como cierta estructura de nervios semejante, aunque nota la falta del órgano central o cerebro, que es suplida por la similitud orgánica. El mismo principio de la analogía le lleva a extender el paralelismo psicofísico a todos los seres del universo. Todos los cuerpos estarían animados, poseyendo sus almas particulares como partes o manifestaciones del alma universal. El mundo entero sería un ser animado, cuya alma despliega sus riquezas en todas las sustancias. Así, las estrellas serían «los ángeles del cielo» de los antiguos relatos bíblicos. La comparación con nuestra vida interior le da motivo a Fechner para esta *inducción* y teoría de corte neo-platónico: Así como la variedad de pensamientos e imágenes nacen de nuestra alma y son manifestaciones de ella, de igual modo las almas particulares de los seres son como partículas del alma del mundo. La misma unidad de conciencia que engloba todos nuestros hechos psíquicos hace ver la unidad armónica del mundo, como un organismo individual que ensambla todos los seres como partes o miembros suyos.

El panpsiquismo de Fechner se configura en seguida como un *panteísmo*. Como las almas de todas las criaturas de la tierra pertenecen al alma universal, de igual modo la totalidad de los espíritus (el espíritu de la humanidad con los espíritus individuales de los hombres, y los espíritus celestes de las estrellas) forman un reino superior, el «reino de los cielos», culminando en el espíritu universal, que es el espíritu de Dios. Así, el universo es un solo organismo penetrado del espíritu de Dios, que todo lo vivifica, y las criaturas corporales cons-

[4] *Nanna*, título de la primera obra, es el nombre de una diosa del mito germánico de Thor, que es esposa de Baldur, el dios de la luz, y representa la naturaleza floreciente bajo la fuerza luminosa de Baldur. Equivale a la diosa Flora de la mitología clásica. Por ello, la obra, que estudia el alma de las plantas, tiene por fondo de inspiración la veneración estético-religiosa de la naturaleza.

De igual suerte, *Zend-Avesta* significa, según Fechner, «palabra viviente», y expresa el deseo de que la obra sea «una palabra viviente que vivifique la naturaleza». Fechner en ella intenta concordar su teoría con la primitiva religión animista de la naturaleza, que, dice, está en íntima relación con la religión cristiana.

tituyen el mediador, el lazo de unión por el cual estamos ligados en Dios. De este modo Dios, a la vez que fuente de toda vida y de las leyes generales de la naturaleza, es la conciencia universal. Nuestros pensamientos son también pensamientos de Dios. Todo lo que nosotros sentimos y pensamos es pensado y sentido por el espíritu superior de la tierra, y de nuevo es pensado y sentido por Dios. Al pensar nosotros algo, lo piensa también el espíritu superior por nosotros y en nosotros, y Dios en y por ese espíritu superior, siendo por tanto un único pensamiento. Sin embargo, Fechner afirma que nuestras almas y nuestras conciencias individuales son distintas unas de otras, pues cada una se caracteriza por un umbral por encima del cual no aparece sino una porción de la conciencia divina. En Dios la conciencia se realiza plenamente y sin límite; de modo que, al trasponer el umbral de nuestra conciencia, volvemos a ser todos idénticos, en el inconsciente, con la divinidad.

Sobre estas teorías quiere Fechner apoyar la doctrina de la inmortalidad de las almas, tema al que dedica la tercera parte del *Zendavesta*. El paralelismo psicofísico, que por la esencial compenetración de lo corporal y espiritual ha servido a otros como argumento contrario a la pervivencia de las almas después de la muerte, es utilizado por él como apoyo principal de la fe en la inmortalidad. Después de la muerte, las partes materiales del cuerpo no desaparecen, sino que son asumidas en un cuerpo más grande, el de la tierra. De igual suerte, nuestra alma es asumida por el espíritu cósmico en una comunidad más íntima y elevada. La persistencia de lo corpóreo confirma así la pervivencia del alma.

En la obra posterior, *Visión diurna frente a visión nocturna*, se confirman estas lucubraciones, en las que Fechner abandona la esfera científica y se embarca en una filosofía que es más bien poesía del universo, bajo el símil de la doble visión. La «visión nocturna» es la concepción científica, y también la kantiana, en la que la naturaleza física aparece como algo «oscuro y mudo». En oposición a ella acepta la «visión diurna» de un mundo exterior, que percibe vitalmente la luz, los colores y sonidos de un modo parecido a los hombres. Esta creencia de la visión diurna, de una naturaleza llena de luz, de vida y sensaciones se hace más probable por ser más placentera.

En esta misma obra toma Fechner resueltamente partido por el *determinismo cósmico*, combatiendo el indeterminismo como «una injerencia perturbadora en el curso de la naturaleza por la libertad espiritual», que es sancionado por «el dualis-

mo de materia y espíritu». El conjunto del acontecer cósmico, con el movimiento paralelo de lo corporal y espiritual, es conducido por el poder divino inmanente, que apenas permite elección. Este determinismo no ha de entenderse como una necesidad ciega y mecánica, sino, en el sentido de la «visión diurna», como providencial tendencia y evolución hacia los fines elevados de mayor armonía, perfección y felicidad. Con tal determinismo cree Fechner compatible el obrar moral; el hombre es responsable, pues por su acción injusta debe esperar el castigo que, en sus consecuencias, ha de promover el bien suyo y del mundo. «Que el pecado sea necesario, no cambia nada la cuestión». Esta y otras explicaciones son una mera evasión del fondo del problema.

La ética de Fechner es de fondo utilitarista. Nuestro querer tiende hacia la felicidad, es decir, a obtener el placer y evitar el dolor, y será bueno todo lo que es apropiado para fomentar la dicha en el mundo. Pero no ha de entenderse sólo del placer sensible, sino que ha de incluirse también el placer espiritual, la alegría que despierta lo bello, lo verdadero y lo bueno del mundo. Consecuente con su doctrina, Fechner habla del deber ético de subordinar la tendencia del bien propio a la promoción del bien de la totalidad. Pero, dado su determinismo, el cumplimiento de este precepto es encomendado a la *educación*, es decir, a la acción desde el exterior más que a la iniciativa del sujeto moral.

La concepción panteísta de Fechner está penetrada de una gran religiosidad de tipo estético-contemplativo y de veneración a la naturaleza, cercana a la de Schelling. Si bien insiste que tal sentimiento religioso tiene muchos puntos de contacto con la religión cristiana, no cabe tal aproximación cuando su concepción de un Dios unido esencialmente a la materia es incompatible con el teísmo cristiano. Los aspectos pragmatistas de su filosofía influyeron en W. James, que se inspiró en él.

Rodolfo Hermann Lotze (1818-1881) es el filósofo más representativo de esta tendencia, que de nuevo asume con mayor rigor crítico el empeño de Fechner de conciliar los resultados de la concepción mecanicista de la ciencia con la metafísica y hasta con un espiritualismo teísta.

Nació en Bautzen (Lausitz), hijo de un médico militar. Con las vicisitudes de la guerra napoleónica la familia hubo de cambiar varias veces de residencia y, por fin, se estableció en Zittau. En el gimnasio humanista de esta ciudad cursó sus estudios medios, desarrollando sus aptitudes para la poesía y recibiendo la influencia

romántica de Goethe. Estudió en Leipzig medicina y filosofía. En esta disciplina recibió sobre todo la dirección de Ch. H. Weisse (un representante del «teísmo filosófico» de la derecha hegeliana) y asistió a las lecciones de física de Fechner. Se doctoró en 1838 en medicina y filosofía. Practicó solo un año como médico, y en 1842 fue llamado como profesor de filosofía a la Universidad de Gottinga, después de tres años de docente en Leipzig. Sólo en 1881 se trasladó a enseñar a Berlín, donde en seguida murió.

Su larga carrera de profesor estuvo unida a una actividad de escritor muy intensa. Además de otros escritos sobre medicina y ciencias, publicó como filósofo una *Metaphysik* (Leipzig 1841), su primera obra importante, que aseguró su prestigio, y fue seguida de una *Logik* (1843). Tiene también gran valor filosófico su *Medizinische Psychologie oder Physiologie der Seele* (1852). Su obra fundamental es *Mikrokosmus, Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit. Versuch der Anthropologie* («Microcosmos, ideas sobre la historia natural y la historia de la humanidad», 3 vols., 1856-1858), a la cual siguió una nueva sistematización de sus ideas con el *System der Philosophie*. I. *Logik*. II. *Metaphysik* (1871; 1879). Había escrito también una *Historia de la estética en Alemania* (Munich 1868). Fueron publicados póstumos una colección de escritos menores y sus cursos académicos de los últimos años, tomados de apuntes de sus alumnos, que comprenden casi todas las ramas de la filosofía, bajo el título de *Grundzüge* o rasgos fundamentales [5].

Motivos filosóficos.—Lotze sigue la línea general de la metafísica inductiva, que sostiene que no se dan principios y verdades con valor universal y objetivo independiente de la experiencia y que sólo por la experiencia y en unión intrínseca con ella puede la razón elevarse a las verdades metafísicas y suprasensibles. Al igual que Fechner, viene a la filosofía desde la ciencia positiva y cree que todo sistema metafísico debe presuponer la interpretación científica de la naturaleza. Pero la tónica general de su pensamiento es el *espiritualismo*, unido a una fuerte dosis de idealismo. Las influencias de Kant, de Fichte y Schelling se unen en él con el realismo espiritualista de Leibniz y Herbart, llegando a un complicado eclecticismo, que está a medio camino de tendencias opuestas. Su intento principal es el de conciliar los resultados de la concepción me-

[5] Edic. de *Kleine Schriften* por D. Peipers (3 vols., Gottinga 1885-91); edic. de *Grundzüge* por E. Rehnisch (Leipzig 1881-84).

Bibliografía: E. Pfleiderer, *Lotzes philosophische Weltanschauung* (Berlín 1882); E. von Hartmann, *Lotzes Philosophie* (Leipzig 1880); H. Jones, *A critical Account of Philosophy of Lotze* (Londres 1859); L. Ambrosi, *Lotze e la sua filosofia*; M. Wentscher, *Lotzes Leben und Werke* (Heidelberg 1913); Id., *Fechner und Lotze*, en *Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen*, de G. Kafka, t. 36 (Munich 1925); H. Schoen, *La métaphysique de H. Lotze* (París 1902); A. Matagrin, *Essai sur l'esthétique de Lotze* (París 1900); H. Pattgen, *Gesamtdarstellung und Würdigung der Ethik Lotzes* (Bonn 1928); E. Jaeger, *Kritische Studien zu Lotzes Weltbegriff* (Wurzburgo 1937); H. J. Krupp, *Die Gestalt des Menschen bei H. Lotze* (Bonn 1941); H. S. Rodríguez, *El concepto de valor en la filosofía de Lotze*: Philos (1948) 88-103; F. Chelius, *Lotzes Wertlehre* (Leipzig 1904), etc.

canicista de la ciencia con un espiritualismo teísta que responda a «las necesidades del alma», pues estas exigencias espirituales o las aspiraciones del corazón son con insistencia invocadas como guía y término de la investigación. Su posición ecléctica es difícil y poco coherente, y en sus distintas obras asoman tentativas de conciliación de realismo e idealismo, pluralismo y monismo, inmanencia panteísta y teísmo trascendente, mecanicismo y teleología. Ya en su *Metafísica* de 1841 define su pensamiento como un «idealismo teleológico», cuya tesis central es que «la verdadera sustancia del mundo» es el bien.

Todos los motivos temáticos de su filosofía se reúnen en la obra mayor *Microcosmos*, en que estudia sucesivamente el cuerpo, el alma, la vida, el espíritu, el curso de la historia, uniendo una gran riqueza de datos de las ciencias con los problemas metafísicos de la esencia de las cosas y del ser de Dios. La teoría mecanicista, que ve en el nexo causal mecánico la explicación de los acontecimientos del mundo, le parece ser el resultado propio de la ciencia moderna. Esta concepción mecanicista la acepta incluso para la biología. Si bien afirmaba el hecho evidente de las diferencias entre los seres vivientes (bajo otro aspecto admitió también la animación universal del mundo inorgánico), Lotze combatió la teoría del «principio vital» como agente de la unidad y de las operaciones del organismo vivo. «El reino de la vida no está dividido del de la naturaleza inorgánica por una fuerza más alta peculiar, sino simplemente por la especial manera de conexión en que están tejidos sus múltiples elementos constitutivos»[6]. La ciencia ha de descubrir estas combinaciones de los elementos materiales y explicarlos en términos de leyes generales.

La interpretación mecánica de la naturaleza se extiende a los hechos de la biología y de la psicología con sus leyes de la asociación. Si la naturaleza con sus leyes necesarias es un hecho bruto de por sí inexplicable, se hará no obstante explicable si se interpretan las condiciones que la hacen posible. Tal es el cometido de la filosofía, que reconoce que la visión mecanicista no es la explicación definitiva del mundo; es una imagen parcial, válida de hecho para los fines científicos, pero inadecuada desde el punto de vista metafísico. Para esta visión superior el mundo es una máquina, que en su misma organización se revela como un medio destinado a un objetivo superior y teleológico, que es la realización del bien. La unidad y el

[6] *Mikrokosmus* I c.3 sec.1, 5.ª ed., p.58.

orden mismo de esta máquina demuestran su subordinación a un *plan racional*, a un principio superior al mecanicismo.

Alma sustancial.—Hay un hecho empírico que, según Lotze, pone límites a la posibilidad de describir la vida psíquica en términos de relaciones causales, al modo mecanicista. Es *la unidad de la conciencia*, que manifiesta en sus actos la «típica vitalidad libre» que se sustrae a la necesidad física. A la reflexión sobre la unidad de la conciencia acude Lotze desde sus primeros escritos, como el de *Psicología médica*, para mostrar que los estados psíquicos deben ser referidos a una realidad inmaterial como a su sujeto, el cual permanece idéntico a través de los cambios. Pero el reconocimiento de la unidad de conciencia es al mismo tiempo reconocimiento de la existencia del alma. «El hecho de la unidad de conciencia es *eo ipso* y al mismo tiempo el hecho de la existencia de una sustancia», es decir, el alma [7]. Ambos son hechos dados empíricamente, que demuestran la necesidad de una psicología metafísica. Por esta misma unidad del yo, conocido por intuición como sustancia, demuestra Lotze la espiritualidad del alma y la defiende victoriosamente contra los materialistas.

Pluralismo de seres reales.—La interpretación mecánica de la naturaleza presupone la existencia de cosas distintas que están en relación causal de acción mutua. Pero esta interacción sólo es posible si los seres son miembros de una unidad orgánica. Así somos conducidos al concepto de naturaleza como unidad orgánica por analogía con el alma humana, como sujeto permanente de los cambios. La aprehensión de nuestro yo es el modelo con el que se puede penetrar la esencia de las cosas. La realidad espacio-temporal es fenómeno y la realidad efectiva es de naturaleza espiritual. Los elementos primeros del mecanismo, que son los átomos, son concebidos por Lotze como puntos inmateriales, centros suprasensibles de fuerza, al modo de las *mónadas* de Leibniz. Por lo mismo, estos elementos son, en cierto sentido, entidades psíquicas o espirituales, como unidades de conciencia, formando un todo orgánico o armonía viviente. Si bien Lotze admite, como Fechner, la naturaleza viviente y animada, no acepta el paralelismo psicofísico de éste; lo espiritual es lo primario, y lo corporal, secundario. El alma es la que domina en el todo y hace servir lo corporal para sus fines más altos, utilizando el cuerpo mediante su actuación libre en el mundo exterior y en su relación con los seres semejantes. De este modo, la naturaleza material deja de

[7] *System der Philosophie*. II. *Metaphysik* c.8 sec.29 (Leipzig 1912) p.447.

ser algo extraño al espíritu y es espiritualizada y asumida en un proceso evolutivo cuyo fin intrínseco es la vida espiritual del hombre.

Teísmo y religión.—Todos los procesos de la causalidad mecánica de la naturaleza se reducen en última instancia a un «fundamento sustancial del mundo». No es posible concebir el curso total de la naturaleza como algo que está por sí mismo, «separado de aquella general sustancia del absoluto o esencia de Dios». Todo lo que sucede en la naturaleza acontece «por un impulso interno del único infinito», y toda existencia finita es «sólo criatura de su fuerza creadora». Con estas y similares fórmulas expresa Lotze su concepción del absoluto o Dios como ser fundamentante de la naturaleza, el principio creador del mundo. Porque los procesos o acontecimientos de las cosas siguen la causalidad mecánica, pero el principio de los mismos no fue mecánico. Los resultados de la ciencia nunca podrán eliminar el principio de la creación inmediata, sino únicamente retrasarla a una época más remota. Sin embargo, Lotze, para demostrar la existencia de Dios, apela al argumento ontológico, rechazando las pruebas tradicionales. Pero aquel argumento funda su validez no en virtud de su consecuencia lógica, sino porque responde a una necesidad e íntima certeza del alma [8]. Nuestra creencia en la existencia de Dios la funda, pues, en la inmediata convicción moral y en la apreciación de los valores, como expresión del valor supremo, que es el bien divino.

El Dios de Lotze es un *Espíritu personal* y viviente que, como tal, constituye la verdadera realidad del ser [9]. La noción de un espíritu impersonal la rechaza como contraria a la razón. A la posición de Fichte y otros filósofos que concebían la personalidad como necesariamente finita y limitada (por lo que no podía predicarse del infinito) Lotze replica que solamente el Espíritu infinito puede ser personal en el sentido más pleno; lo finito siempre implica limitación de la personalidad.

Por otra parte, Lotze concibe a Dios como el absoluto e infinito, en cuanto encierra en sí todas las cosas y espíritus finitos. Por ello también todos los movimientos y acciones de los

[8] *Mikrokosmus* l.9 c.4 sec.2; III p.561ss. Cf. p.557 «¿Qué acaecería si lo que es pensado como lo más perfecto fuese como pensado menos que alguna realidad? ¿Por qué esta idea sería inquietante? Evidentemente, porque hay una certeza inmediata de que el ser más grande, más bello y más rico en valor no es un puro pensamiento, sino que debe ser realidad. Sería, en efecto, insoportable creer en un *ideal* que fuese una representación producida por el pensamiento con su actividad y que no tuviera en realidad ninguna existencia, ningún poder y ninguna validez. Si el ser más perfecto no existiera, no sería el más perfecto, lo cual es imposible, porque ya no sería lo más perfecto de todo lo pensable».

[9] *Mikrokosmus* l.9 c.4 sec.3 (p.616): «El verdadero real, que es y debe ser, no es la materia y aún menos la idea, sino *el Espíritu personal* vivo, *Dios y el mundo de los espíritus personales que El ha creado*».

seres mundanos tienen su última raíz y condición de posibilidad en el absoluto, en el ser de Dios. Así, Dios obra en todas las acciones de las criaturas, y lo que el científico ve como causalidad mecánica es simplemente la expresión de la acción divina. En este sentido, Lotze habla de la *inmanencia* de todos los seres finitos en la sustancia infinita, que pueden considerarse como «partes internas» suyas y hasta «modificaciones» de su sustancia. Pero estas y otras expresiones que le acercan al panteísmo de Spinoza están ampliamente rebasadas por su acentuación de la personalidad divina como espíritu libre y creador y por su repulsa resuelta y repetida del panteísmo. Las criaturas no son simples modificaciones del ser infinito, sino que existen «por sí» como centros de actividad y con independencia relativa de Dios. Desde el punto de vista metafísico, dice Lotze, el panteísmo sólo puede ser aceptado como interpretación del mundo si se renuncia a concebir el infinito como espíritu. Porque el mundo espacial es fenoménico y no puede identificarse con Dios bajo el nombre de sustancia, pues la imaginación panteísta «suprime lo finito en favor del infinito» [10].

En el libro último del *Microcosmos*, que resume las principales ideas, y en otros escritos posteriores como la *Metafísica* del *Sistema*, Lotze ha abandonado algunas de sus teorías o expresiones de sabor panteísta. Así, la teoría de la animación universal y la idea del absoluto como «alma del mundo» [11]. Asimismo, silenció la teoría ocasionalista antes defendida admitiendo alguna interacción mutua entre las criaturas. Su pensamiento se iba perfilando más en el sentido de la metafísica teísta. Esta metafísica recibe aún complemento y mayor desarrollo de las lecciones póstumas sobre *Filosofía de la religión*, en donde acepta Lotze las principales tesis de la teodicea tradicional [12]. La creación del mundo por Dios es entendida no por emanación natural y necesaria, sino por acto libre de su voluntad. Es continuada por la conservación y providencia de Dios, que por su acción dirige todas las actividades y cambios de las cosas en un proceso de desarrollo armónico hacia su finalidad, que es el bien. Son atribuidos al Dios personal la omnipotencia y omnisciencia, respecto de la cual el conocimiento de los eventos futuros es interpretado más bien como presciencia, como una visión supratemporal o en la eternidad. El ser de Dios es el sumo bien y el amor supremo, a la vez que el fin de los espí-

[10] *Mikrokosmus* l.9 c.4 sec.3, III p.569.
[11] Ibid., l.9 III p.544 614ss. Cf. M. WENTSCHER, *Fechner und Lotze* (Munich 1925) p.161ss.
[12] *Grundzüge der Religionsphilosophie* (del curso 1878-79), ed. E. RHENISCH (Leipzig 1882). Cf. M. WENTSCHER, o.c., p.187ss.

ritus creados, cuya felicidad ha de consistir en el goce del supremo bien.

Etica y teoría de los valores.—Las doctrinas éticas debían formar, junto con las de filosofía de religión, la tercera y última parte del *Sistema*, que no se redactó. Pero en las otras obras ha dejado Lotze suficiente constancia de sus altos ideales éticos, acordes con su espiritualismo.

La ética la denominó Lotze, en sus dos obras de metafísica, «el comienzo de la metafísica». Hay en esto una resonancia del «primado de la razón práctica» de Kant, en cuanto que las exigencias morales dan la pauta y el criterio para la aceptación de las verdades especulativas. Así, Lotze ha enseñado resueltamente la *libertad* del obrar humano, a pesar de valorar debidamente la explicación mecánica de la naturaleza. La libertad se impone claramente por la conciencia del orden moral y como fundamento de la moralidad. Encuentra su raíz en la misma naturaleza espiritual del alma; de igual modo que sostiene la *inmortalidad* de la misma, no por pruebas especulativas, sino por exigencias de ser espiritual.

Los principios de la ley moral se imponen a la conciencia a modo de «ideas innatas», no en el sentido kantiano de formas *a priori*, sino como disposiciones naturales del espíritu que, por reacción sobre la experiencia, llega a la conciencia de estas verdades morales, mediante juicios de aprobación o desaprobación de los valores del bien y del mal. Estos principios morales son percibidos como de «valor eterno universal y necesario», cuya verdad es independiente de la experiencia, aunque ésta suscite su desarrollo en la conciencia. Los preceptos de la ley moral son formas generales del sentido ético derivadas y desarrolladas desde aquella legislación innata de la conciencia, y prescriben el deber como una «obligación incondicional» que es sentida en la conciencia sin apelación, aunque su demostración no sea posible. Este deber no es del tipo de imperativo formal kantiano; los preceptos van unidos a un contenido empírico de valores o bienes objetivos. Lotze liga el bien moral con el sentimiento del placer. Pero el placer no ha de ponerse en las afecciones de goce del sujeto. El puro egoísmo del placer también es condenado por la conciencia. El concepto del placer ha de buscarse más bien en un sentido cualitativo. Constituye el «bienestar placentero del espíritu en el cual se unen el reconocimiento de la belleza objetiva, de la excelencia y del bien de aquello que lo ha motivado», dice en sus lecciones. El juicio de algo que agrada es su aprobación, y el de lo desagradable, su desaprobación. Así, los valores éticos van unidos a los estéticos,

y de esta noción de lo agradable y placentero arranca también la *teoría estética* de Lotze. La finalidad última del obrar del hombre es la realización de los valores supremos y la posesión en Dios del goce de todos los bienes por la felicidad.

El análisis de los valores es también parte integrante de la filosofía de Lotze, aunque se trata más bien de ideas y sugerencias que no cristalizaron en una teoría sistemática. Admite nuestro filósofo tres reinos superpuestos que constituyen la verdad total: el reino de las leyes universales y necesarias, condiciones de toda realidad posible; los hechos de experiencia, que no pueden ser deducidos de lo posible, y el plan específico del mundo o *reino de los valores* que da unidad a la intuición del mundo.

Las ideas básicas sobre esto las expuso en la *Lógica*, primera parte del *Sistema*. En ella determina el concepto de una «lógica pura» en contraposición a la lógica psicologista. El acto del pensamiento y el contenido del mismo tienen una diversa manera de existencia: la del primero es temporal, mientras que la del segundo es extratemporal y se denomina «validez» (*Gültigkeit*). El juicio es así concebido como relación entre los contenidos de dos representaciones, y tiene de este modo aquella objetividad de que carecería si este enlace fuera entre las representaciones mismas. La fuente de la lógica pura estaría en las *ideas* platónicas, que no deben ser concebidas como cosas existentes en sí, sino que su existencia se identifica con el valor. Pues las verdades no son, sino «valen». A la esfera de la validez pertenecen las verdades lógicas y los valores que forman la trama eterna del ser real.

En otros lugares [13] ha expresado también Lotze su especulación sobre «las verdades eternas», bajo cuya noción comprende las leyes eternas del pensamiento y del acontecer real, y, por otra parte, la determinación de los valores morales. Estas verdades eternas no flotan en el vacío, sino que están ancladas en el ser y su obrar. No se da, por ende, ningún reino de las verdades eternas fuera de Dios, como objeto de su conocer, ni antes de Dios como norma condicionante de su obrar. Sólo en la esencia viviente y en el querer del ser divino puede tener su raíz última todo valor de verdad, incluida la de las ideas morales. Y sólo en él puede estar fundado el valor incomparable que atribuimos a las verdades e ideales eternos.

La influencia de Lotze se manifestó directamente en varios discípulos que siguieron su pensamiento metafísico, como EDGAR

[13] *Mikrokosmus* III p.582; *Metaphysik del System* II p.449.

BAUMANN (1837-1916), profesor en Gottinga; LUIS BUSSE (1862-1907), partidario del realismo metafísico, y más tarde en el historiador e intérprete de su doctrina MAX WENTSCHER (1862-1942), y LUIS WENZL (1887-1967), psicólogo y filósofo de la naturaleza. Asimismo prolongan sus doctrinas GUSTAVO TEICHMÜLLER (1832-1888), gran historiador aristotélico y metafísico en la línea de Lotze; GUNTER THIELE (1841-1911), de tendencia más idealista, y GUSTAVO GLOGAU (1844-1895), que sostiene una metafísica de fondo teísta en que retornan motivos del platonismo cristiano.

Pero más aún que por la metafísica influyó Lotze en el pensamiento posterior por sus primeras sugerencias en el campo de los valores, que habían de encontrar, a través de Brentano, una formulación madura en la filosofía de los valores de nuestro siglo, y en las tendencias antipsicologistas y de la fenomenología de la escuela alemana a través de su discípulo CARLOS STUMPF (1848-1936).

AFRICANO ALEXANDROVICH SPIR (1837-1890) pertenece a la misma corriente por su tendencia espiritualista y por la oposición que establece entre el espíritu y la naturaleza, considerando a ésta como simple ilusión y apariencia.

Nació en Ucrania y llegó a ser oficial de la marina rusa. Pero pronto abandonó la carrera militar para dedicarse a la filosofía. Para perfeccionarse en ella se trasladó a Alemania (1867), donde estudió en Leipzig y Heidelberg. Se estableció luego en Suiza, y allí escribió sus principales obras en alemán y algunas en francés; en ruso sólo publicó un breve resumen de su pensamiento. Entre ellas destacan *Pensamiento y realidad (Denken und Wirklichkeit*, Leipzig 1873), en que expone principalmente su doctrina; *Moralitat und Religion* (1874), que contiene lo referente al orden moral y religioso, así como *Recht und Unrecht* (1874) para el orden social. El mismo Spir publicó la colección de sus obras [14], de las que deben también mencionarse *Experiencia y filosofía* (1876) y *Ensayos de filosofía crítica* (1887).

De inspiración abiertamente kantiana, su pensamiento se orienta hacia un dualismo ontológico que brota como consecuencia del análisis crítico del conocimiento. Según él, los datos de la experiencia no pueden darnos más que una parte de la realidad, porque no concuerdan con el principio lógico de identidad. Este principio, que se pone *a priori* como norma imprescindible del pensamiento, tiene no sólo una función lógica, sino un significado ontológico, según el cual lo que es verdaderamente real debe ser perfectamente uno e idéntico consigo mismo. Y la experiencia muestra que ningún objeto singular es completamente idéntico a sí mismo. En conse-

[14] *Gesammelte Schriften*, 4 vols. (Leipzig 1883-85); reedición *Gesammelte Werke*, 2 vols., 1908-9, con biografía de la propia hija). Cf. S. SPITZER, *Darstellung und Kritik der Moralphilosophie Spirs* (Wurzburgo 1897); T. LESSING, *A. Spirs Erkenntnislehre* (Erlangen 1899); A. ZACHAOF, *Spirs theoretische Philosophie* (Jena 1910); G. MUAN, *Essai sur le dualisme de Spir* (Paris 1913); J. SEGOND, *L'idéalisme des valeurs et la doctrine de Spir*: Revue Phil. (1912); N. CLAPARÈDE-A. SPIR, *Un précurseur: A. Spir* (Lausanne 1920); J. LAPCHINE, *A. Spir, sa vie, sa doctrine* (Praga 1938); P. MARTINETTI Y VARIOS, artic. sobre Spir en «Riv. de Filos.» (1937).

cuencia, el principio de identidad expresa un concepto de la esencia de las cosas que no puede derivarse de la experiencia, sino que es *a priori* e inmanente al pensamiento. Por lo tanto, la experiencia no nos muestra las cosas como son en sí, en su esencia incondicionada y conforme al concepto *a priori*, sino que implica elementos extraños a tal esencia. Spir reconoce con Kant que las dos leyes fundamentales del conocimiento son la *permanencia* de la sustancia y la *causalidad*. De ahí se sigue que la esencia incondicionada de las cosas, esto es, *su sustancia*, es inmutable o *permanente*, y que *todo cambio es condicionado*, es decir, depende de los cambios antecedentes.

Así, pues, para Spir, el contenido de nuestra conciencia no es sino un fluir continuo de impresiones. También el yo empírico es un flujo mudable de estados de conciencia ligados entre sí por la memoria. Todo ello se reduce a una apariencia incesantemente mudable. «La experiencia es sólo una ilusión sistemáticamente organizada» [15]. Pero si el fenómeno es algo anormal y negativo, debe ser superado y resuelto. *Lo que es* implica por necesidad *lo que debe ser*. La conciencia de la anormalidad presupone el reconocimiento de una norma permanente y absoluta. En esta superación reside la vocación humana, moral y religiosa, pues la realidad verdadera se encuentra solamente en el hombre, que es su elemento eterno y se manifiesta en la conciencia de la normatividad moral de «lo que debe ser». La vida moral está dominada por el esfuerzo de la naturaleza interior del hombre de ser idéntica consigo misma y, por tanto, por la conciencia o el presentimiento de una naturaleza más alta, no empírica, que sea también la unidad del todo, y este esfuerzo se impone como un imperativo moral. Nuestra razón se eleva desde su actividad empírica, ordenadora del mundo sensible, a una actividad pura que trasciende la realidad de la experiencia y se precisa en una tendencia hacia la realidad absoluta y «normal», hacia la verdad de Dios. En esto consiste nuestra libertad y el principio de la elevación moral.

De ahí que la doctrina moral es esencialmente religiosa, equiparada a una teología [16]. Pero esta religión no es ciertamente la religión del teísmo, sino que consiste «en el *sentimiento* interno de nuestro parentesco con Dios», en el desarrollo lento y fatigoso hacia un ideal. La relación del hombre a Dios no es una relación externa como de efecto a causa, pues ese Dios o el incondicionado no es más que la verdadera esencia del hombre, no su naturaleza empírica. A Dios se llega, más que con oraciones, con el conocimiento verdadero de las cosas o de su naturaleza normal y absoluta [17]. La

[15] *Gesammelte Schriften* II p.41.

[16] *Moralität und Religion* (p.144): «Las pruebas de la validez objetiva de los conceptos *a priori* son también pruebas de la existencia de Dios. La teología sustenta, en verdad, el mismo principio de la doctrina del conocimiento y de la moral. La ley de la identidad expresa la esencia de Dios».

[17] *Saggi di filosofia critica*, trad. it. (Milán 1913) (p.61): «Toda elevación moral es un estado de gracia, pues deriva del conocimiento y del sentimiento de algo divino, manifestado en el reino de la naturaleza, pero esta gracia, más bien que con oraciones, se adquiere con la conciencia verdadera de las cosas, con el claro conocimiento de que Dios, el bien puro,

vida moral y religiosa consiste en una liberación. El yo renuncia a su individualidad anormal y se sobrepasa a sí mismo para identificarse por encima de la conciencia (que implica composición y devenir) con lo absoluto. La abnegación de sí es el medio de participar en la eternidad de la verdadera existencia.

Es evidente que en esta concepción religiosa no cabe la inmortalidad personal. El deseo de inmortalidad tiene su fundamento en el instinto de conservación propio de la individualidad empírica, elemento extraño a la naturaleza normal del hombre. Tampoco lo divino o absoluto de la teoría de Spir cabe identificar con el Dios trascendente; se acerca más bien, lo mismo que su religiosidad, al panteísmo hindú, al igual que la doctrina siguiente de Hartmann.

EDUARDO VON HARTMANN (1842-1906) es enumerado también en esta corriente por su original concepción metafísica basada en la experiencia.

Nació en Berlín y residió toda su vida en la capital prusiana, donde murió. Hijo de un oficial de artillería, hizo estudios privados demostrando desde niño una aguda aptitud para la lógica. En 1858 escogió la carrera de su padre, llegando a ser oficial. Pero hubo de abandonarla pronto por una grave contusión en la pierna que le atormentó toda la vida. Se dedicó entonces privadamente a los estudios filosóficos. Con una entereza sin igual y en parte postrado en el lecho, prosiguió su investigación filosófica hasta el fin y llegó a publicar desde su aislamiento más de cuarenta obras. A los veintiséis años compuso su obra fundamental, *Philosophie des Unbewussten* («Filosofía del inconsciente», Berlín 1869), que suscitó gran expectación, alcanzando once ediciones. Pero fue combatida duramente por los doctos y pronto se hizo el silencio en torno a él. A ella siguieron, además de algunos escritos sobre el mismo tema, *Über die dialektische Methode* (Berlín 1868), que es un estudio sobre Hegel; *Schellings positive Philosophie als Einheit von Hegel und Schopenhauer* (1868), *Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins* (1879) *Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus* (1880), *Religionsphilosophie*, 2 vols. (1881-1882), *Philosophie des Schönen* o estética (1887), *Kategorienlehre*, 2 vols. (Leipzig 1898), *Geschichte der Metaphysik*, 2 vols. (1899-1900), *Das Christentum des Neuen Testament* (Sachss 1904) y un *System der Philosophie* (1907-1908) en ocho partes, que contiene todas las ramas de la filosofía, y fue publicada después de su muerte [18].

es la naturaleza normal y absoluta de las cosas; que él es extraño y hasta hostil a la naturaleza normal; que somos arrastrados al mal por el engaño, que reposa en nuestra naturaleza física».

18 *Traducción esp., La religión del porvenir* p.2.ª de *Religionsphilosophie*, por A. ZOZAYA (Madrid 1888). BIBLIOGRAFÍA: J. VOLKELT, *Das Unbewusste und der Pessimismus* (Berlin 1873); E. DI CARLO, *La filosofia della storia di E. von Hartmann* (Palermo 1906); O. BRAUN, *E. von Hartmann* (Stuttgart 1909); L. ZIEGLER, *Das Weltbild Hartmanns* (Leipzig 1910); A. CHIAPPELLI, *Figure moderne* (Florencia 1924); J. P. STEFFES, *E. von Hartmanns Religionsphilosophie des Unbewussten* (1921); K. O. PETRASHEK, *Die Logik des Unbewussten* (2 vols., Munich 1926); J. HESSEN, *Die Kategorienlehre E. von Hartmanns* (Berlin 1925); A. FAGGI, *Hartmann* (Milán 1928); P. SIWEK, *Pessimism in Philosophy*: N. Scholast. (1948) 249-97; F. J. VON RINTELEN, *Pessimistische Religionsphilosophie der Gegenwart* (1924); M. HUBER, *E. von Hartmanns Metaphysik und Religionsphilosophie* (Winterthur 1954); L. D'AVANZO, *Il pro-*

Filosofía del inconsciente.—Hartmann presenta su sistema como una síntesis de elementos variados: del espíritu absoluto de Hegel, de la voluntad de Schopenhauer y de la filosofía positiva de Schelling para el inconsciente, confesando además haber tenido presente elementos de Leibniz y del realismo científico. Es difícil por ello hallar coherencia suficiente en su visión del mundo, en que predomina esa múltiple inspiración idealista.

Al principio del ser, que es el inconsciente, cree llegar Hartmann por el método inductivo o partiendo de la observación de los hechos naturales y mostrando que no se pueden explicar sino recurriendo a un absoluto espiritual e inconsciente que se revela en el mundo como *voluntad*. Estos hechos son los de la finalidad en la naturaleza y los fenómenos de la vida orgánica y psíquica. La finalidad y la causalidad mecánica no se excluyen ni se oponen. Toda causalidad particular entra a formar parte de la finalidad universal. Pero la finalidad no está presente en la naturaleza sino como un plan inconsciente, que se conecta con las fuerzas que actúan en ella. Se manifiesta más abiertamente en todos los aspectos de la vida orgánica, de sus funciones y de sus instintos. La misma vida vegetal y los tipos que tiende a realizar no son productos mecánicos de la lucha por la existencia, sino manifestación de las ideas del inconsciente en una especie de instinto plástico.

Son especialmente estos instintos, que dominan tanto la vida orgánica como la humana, los que manifiestan una voluntad inconsciente que tiende a realizar un fin también inconsciente. El instinto es «una actividad que tiende a un fin sin tener conciencia de él». A través del instinto, toda la vida vegetal y animal encuentra, por la voluntad inconsciente, las vías de su conservación y su desarrollo. Pero también en la vida humana la función del inconsciente aparece como predominante. Los instintos humanos de la compasión, de la simpatía, del amor, son inconscientes. Así, el amor, para Hartmann como para Schopenhauer, tiene su fin inconsciente en la procreación de individuos que respondan al ideal de la especie. De igual modo, las emociones, la moralidad con sus principios del bien y del mal, la inspiración del arte, el lenguaje son productos de lo inconsciente, que no deja actuar tampoco en el pensamiento, cuyas ideas *a priori* son justamente afirmaciones del inconsciente. En efecto, la conciencia no recoge más que los resultados del funcionamiento de dichas ideas; por eso no puede reconocerlas sino *a posteriori*, como un *a priori* inconsciente [19].

La vida entera nos revela, pues, un *inconsciente* inteligente y dotado de voluntad. Voluntad infinita y representación (lo lógico) son los atributos inseparables de la misma actividad del inconsciente. La voluntad es un impulso irracional; el intelecto es una idea sin fuerza. La voluntad produce *el que (dass)* del mundo o la existencia, mientras la idea pone el *qué cosa (was)* o esencia. Este incons-

blema della storia e il problema estetico nella filosofia dell'inconscio di E. von Hartmann (Avella 1958-59).

[19] *Philosophie des Unbewussten* I p.141.

ciente nada tiene que ver con lo inconsciente psíquico. Al negarle la conciencia, no se le niega la inteligencia racional, sino sólo se afirma la diversidad de esta inteligencia respecto al modo como se manifiesta en el hombre y se reconoce que actúa en el finalismo de la naturaleza de un modo intuitivo e inconsciente. Además, la conciencia humana, en la que el sujeto y el objeto se oponen, se convierte por esta oposición en finita, y no puede atribuirse al principio infinito. En cambio, sujeto y objeto, ser y pensamiento se unifican en el absoluto inconsciente [20].

Se llega así a la concepción del inconsciente como un principio absoluto, el Uno-todo o Dios. Este espíritu absoluto constituye una actividad única, una esencia única, de la cual voluntad y razón son diversos aspectos y en la cual son unificadas las actividades productoras de todos los campos. De él se originan, por una cierta evolución metafísica, la conciencia humana y todo el proceso cósmico, de manera que, aun cuando los individuos sean actos o manifestaciones de lo inconsciente, su multiplicidad no multiplica el principio que obra o se manifiesta en ellos. El Dios de Hartmann nada tiene que ver con el Dios personal del teísmo.

En la *Filosofía de la religión* repite en todos los tonos que el *panteísmo* que predica «la impersonalidad y la inmanencia de Dios» es la única filosofía congruente con la conciencia moderna de los pueblos [21]. A esta metafísica del inconsciente la llama «monismo panteísta o espiritualista», que concibe las cosas como manifestaciones de la esencia absoluta o divinidad, la cual contiene el mundo no como algo «fuera de sí, sino en sí» [22]. El mundo entero es «una manifestación objetiva real de la esencia absoluta» y no simple apariencia e ilusión [23]. Espíritu y materia sólo difieren en que manifiestan de manera distinta la realidad, que es el inconsciente; pero se identifican en cuanto lo inconsciente actúa en ambos. Por oposición al inconsciente, lo consciente se halla dividido y como diluido; hay probablemente conciencia no sólo en los animales y en las plantas, sino también en las moléculas. La unidad de Dios y del hombre se manifiesta en que Dios es el sujeto absoluto que obra en el hombre mismo como inconsciente; pero, precisamente como tal, el sujeto

[20] Ibid., I p.217ss.

[21] *La religión del porvenir* p.2.ª de *Religionsphilosophie*, trad. de A. ZOZAYA (Madrid 1888) IX (p.192): «El teísmo personal trascendente se ha hecho inaceptable a la conciencia moderna tanto en sí como en sus consecuencias (teodicea, moral heterónoma, libre albedrío, etc.)... El *panteísmo* debe penetrar en la conciencia de los pueblos que representan la civilización moderna... Heine, en efecto, tiene razón al afirmar que el panteísmo es la religión latente en Alemania. Ciertamente es un signo de los tiempos que aun en los círculos del judaísmo aparezca una filosofía (que) predica la inmanencia y la impersonalidad de Dios y hace profesión de pesimismo... No hay motivo para desesperar de que en Alemania sobre todo... el panteísmo venga a ser un modo de concebir general, primero en los hombres ilustrados y luego en todo el pueblo, y que pueda tener así el germen de una nueva vida religiosa».

[22] Ibid., p.199: «El panteísmo o el *monismo espiritualista* es la única especie de metafísica que, sin atentar a la autonomía del individuo, objetivamente real en cuanto fenómeno, hace entrar a la voluntad propia... en la nada de su existencia de fenómeno». Ibid., p.205 «Si se considera el estado actual de la ciencia, lo más verosímil es que la religión del porvenir... será un panteísmo, y con más precisión un *monismo panteísta*... o un monoteísmo inmanente impersonal cuya divinidad tenga al mundo, su manifestación subjetiva, no *fuera de sí, sino en sí*».

[23] Ibid., p.193. Cf. p.186: «La multiplicidad de los fenómenos naturales debe ser absorbida en la unidad divina como en la esencia que es estos fenómenos mismos».

inconsciente se distingue de esa manifestación suya, parcial y limitada, que es la conciencia humana [24].

La doctrina gnoseológica de Hartmann es denominada por él *realismo trascendental* y pretende ser una superación del realismo ingenuo, que toma por realidad en sí el mundo espacio-temporal de la percepción; y del idealismo, que es un realismo ingenuo al revés, en cuanto que toma la representación como la realidad en sí. Este realismo trascendental, en cambio, llega al conocimiento de lo en sí aplicando la categoría de la causalidad, que establece un puente entre el contenido de la conciencia y su correlato real trascendente. Desde el punto de vista de la conciencia, la idea y el ser no se identifican, porque sólo en virtud de su separación y oposición nace la conciencia. Pero desde el punto de vista del inconsciente, el intuir y el pensar se identifican con la cosa misma, que existe porque es puesta inconscientemente en la representación. Así, el espacio, el tiempo y las categorías no pueden considerarse como formas puramente subjetivas, sino que son a la vez subjetivas y objetivas, formas del ser y formas del pensamiento. Ser y pensamiento se identifican en el inconsciente.

El pesimismo.—*La ética y la doctrina religiosa* de Hartmann se fundan en la misma filosofía del absoluto inconsciente y están dominadas por una concepción pesimista de matiz algo distinto a la de Schopenhauer. La voluntad del inconsciente ha introducido un elemento irracional en el mundo; por ello reina en la existencia el mal y el dolor. Pero como el inconsciente es también inteligencia, hay en el mundo una finalidad que se extiende no sólo a la estructura de las cosas, sino también al curso de la historia. Por ello Hartmann, polemizando con Schopenhauer, admite el *optimismo evolucionista*. Este mundo es el mejor de los posibles, obra de las ideas rectoras del insconsciente que dirigen la marcha de la historia; y el hombre debe cooperar con su actividad consciente en el progreso y desarrollo de la civilización.

Pero la conclusión de esta evolución es un negro *pesimismo*. La voluntad absoluta, que se ha hecho consciente en el hombre, encuentra que la suma de males y dolores supera con mucho a la de bienes y felicidad. El carácter fenoménico e insustancial del mundo denuncia su inutilidad, y las ilusiones que el mismo inconsciente suscita para hacerlo aceptable a los seres que la habitan son destruidas por el progreso de la inteligencia. De esto se sigue que el mundo será tanto más infeliz cuanto más se acerque al término de su evolución. El proceso de liberación del espíritu inconsciente en la conciencia humana no alcanza su aspiración, y la redención del inconsciente por la conciencia del hombre queda frustrada. De esta manera, la potencia creadora que originó el mundo se convierte en voluntad de aniquilarlo. La *aniquilación* es el término último de toda evolución y el fin del proceso cósmico.

La moral de Hartmann se funda en este concepto pesimista del

[24] *System der Philosophie* VII p.64-5.

mundo. Se trata de una ética de liberación del mundo, que es el resultado inevitable del desarrollo de la conciencia. Por ello rechaza toda moral utilitaria y eudemonológica, por estar basada en vana ilusión de felicidad y no corresponder a la realidad pesimista del mundo. Pero también rechaza la moral cristiana, que, si bien predica un pesimismo transitorio o la abnegación de este mundo, propone después un optimismo trascendente o la felicidad eterna, apoyada en la vana creencia de la inmortalidad individual [25]. Con mayor vigor aún la combate por ser una moral heterónoma, basada en la voluntad de un Dios trascendente que nos impone una ciega obediencia y destruye, por tanto, la autonomía propia de una auténtica moral [26]. La verdadera ética autónoma, que se apoya en el panteísmo monista, da una base sólida a la moral humanitaria de amor y solidaridad como expresión de la unidad de todos los hombres en el principio divino [27]. En este sentido, *el budismo* sostiene una moral más elevada que el cristianismo, porque pone su fundamento en el pesimismo cósmico [28]. Este enseña que la última aspiración del individuo es liberarse de la miseria de la existencia para perderse en el océano del absoluto inconsciente [29].

La religión que propone Hartmann como «religión del porvenir» y «religión universal», concorde con la ciencia y la cultura moderna de los pueblos, se basa en esta misma metafísica del monismo panteísta y en la concepción pesimista de la vida. El absoluto, como divinidad inmanente e impersonal, es el principio del verdadero sentimiento religioso, opuesto a toda religión del teísmo con su culto exterior a un Dios personal y trascendente. La segunda parte de su *Filosofía de la religión* es una dura diatriba contra el cristianismo en todas sus formas. Jesucristo no fue un innovador religioso, sino fiel heredero de la tradición monoteísta judía, y su doctrina moral es inferior a la del budismo. Y puesto que murió por haberse creído al final Mesías, una vez muerto ya no puede traernos una salvación imposible. El verdadero fundador del cristianismo mítico fue San Pablo. Pero este cristianismo tradicional o catolicismo, por su oposición irreconciliable con la ciencia y la filosofía modernas, está llamado a extinguirse, máxime desde que el *Syllabus* declaró guerra de

[25] *La religión del porvenir* IV (p.196): «El cristianismo ... tiene también por punto de partida el pesimismo eudemonológico, pero lo corrompe por la mezcla egoísta con un optimismo eudemonológico trascendente que se apoya sobre la creencia en la inmortalidad y la eterna felicidad prometida al hombre piadoso».

[26] Ibid., IX (p.203-4): «La moral cristiana permanece siempre pseudo-moral heterónoma y no puede alcanzar la raíz metafísica más profunda de la moralidad, porque el Dios personal del cristiano no es inmanente al mundo, sino que le es opuesto como una sustancia creada por él».

[27] Ibid., p.198: «En lugar de la pseudo-moral heterónoma del teísmo, el panteísmo da a la ética una base metafísica por la cual la moral humanitaria ... se halla establecida sin perder nada de su autonomía».

[28] Ibid., p.201: «Esto demuestra que, respecto de la ética, tenemos más que aprovechar del budismo que del cristianismo, y lo que es cierto respecto del monismo lo es también del pesimismo, es decir, que el budismo es el único sistema en que el pesimismo sirve expresamente para fundar la moralidad».

[29] Ibid., p.196: «La época presente ... debe intentar ligarse al pesimismo, que ... no procura engañarse acerca de la existencia por ilusión alguna, por ninguna vana esperanza de una vida más allá de ésta; y que para el individuo como tal sólo conoce una aspiración: ser una vez libertado del penoso deber de cooperar a la evolución, perderse en el Brahma como la ola en el océano, extinguirse como la luz en el seno del viento y no renacer».

exterminio a las más bellas conquistas del espíritu. La autoridad dogmática de las Escrituras no resiste a los análisis de la crítica histórica. El protestantismo intentó una reforma y compromiso imposibles con la ciencia y la libertad del espíritu humano y está lleno de contradicciones. Más que el matador, puede llamarse *el sepulturero* de un cristianismo ya muerto [30]. Es curioso que las mayores invectivas las dirige Hartmann contra el protestantismo liberal, al que, por su crítica de toda la ortodoxia dogmática, lo declara «fuera de la religión cristiana» y, por su proceso secularizador, deísmo abstracto y vaga moral humanista, lo trata de *irreligioso* [31].

Fiel a su habitual sincretismo, Hartmann propone la nueva religión como síntesis del desarrollo del hinduismo y del cristianismo [32]. Es «la verdad» de su *monismo panteísta* o «pan-monoteísmo», que reuniría el ideal monoteísta cristiano y el pesimismo monista indio sin sus politeísmos antropomorfistas. El sentimiento religioso que esta doctrina inspira sería el de una vaga unión «con el espíritu universal», terminada en absorción unificadora con el Todo divino [33].

La filosofía de Hartmann, si bien produjo al principio gran impresión, no tuvo especial *influencia*. Se señala un discípulo suyo, ARTURO DREWS (1865-1939), quien en numerosas obras, publicadas ya en el siglo XX, propagó y radicalizó aún más su «monismo concreto» del mundo identificado con el mismo obrar divino, impugnando duramente el teísmo y hasta negando la existencia histórica de Jesús.

GUILLERMO WUNDT (1832-1920) es considerado con razón dentro de esta corriente de la metafísica inductiva por haber ascendido desde la ciencia experimental a una metafísica espiritualista, aunque, por el método y dirección netamente positivista de su ciencia psicológica, es encuadrado por otros dentro del positivismo psicológico, evolucionista o espiritualista. Pero ello mismo prueba que no permaneció en el puro positivismo.

Vida y obras.—Nació cerca de Mannheim, hijo de un pastor protestante. Cursó los estudios de fisiología y medicina en Tubinga, Heidelberg y Berlín, y en 1857 obtuvo la libre docencia en Heidelberg. Como asistente de Helmholtz comenzó a extender la indagación fisiológica a los problemas más generales psicológicos y filosóficos ya en su primer escrito, *Beiträge zur Theorie der Sinneswahr-*

30 Ibid., II p.57.62ss.

31 Ibid., VI, VII p.135ss

32 Ibid., IX (p.205-6): «Según la historia de las religiones, no se puede conseguir lo que se busca sino por una síntesis del desarrollo judeo-cristiano, constituyendo una forma que solamente así sea capaz de desempeñar el papel de religión verdadera universal».

33 Ibid., p.197: «Tal es la expresión completa (el perderse en el Brahma) del alma religiosa inalterada. Esta alma (que antes negó como sustancia) no aspira a la felicidad, sino a la paz y *unión con el espíritu universal*, unión completa y que no sea turbada por apariencia alguna de separación... En lugar de una fe en una *persistencia del individuo*, fe pobre y perniciosa, el panteísmo concede al sentimiento religioso la emoción profunda... de sentirse eternamente *uno con su Dios*, de tal suerte que no haya entre ellos separación posible, siendo el hombre una *manifestación de Dios*, en la cual nada más que Dios existe... Sólo el panteísmo realiza los más atrevidos sueños de los místicos sin burlar a la razón». La afinidad de esta «religión» con el ideal religioso krausista de unión con la humanidad y la naturaleza entera ha llevado al traductor krausista ANTONIO ZOZAYA en su largo *Prólogo* (p.5-41) a exponer el panteísmo y religiosidad krausistas, como concepción equivalente, repitiendo «de paso» los mismos o mayores dicterios contra la fe cristiana y la Iglesia.

nehmung («Aportaciones a la teoría de la percepción sensible», Leipzig 1858-62). En 1864 pasó a ser profesor extraordinario de fisiología en Heidelberg. En 1874 fue llamado a Zurich para enseñar la «filosofía inductiva», y, por fin, en 1875 pasó a Leipzig como profesor de psicología, donde permaneció hasta 1918. Allí fundó en 1879 el primer instituto de psicología experimental, vivero fecundo de futuros psicólogos alemanes y americanos. Fundó la revista *Philosophische Studien* (1881-1902), continuada con el *Archiv für die gesamte Psychologie*, órgano de los trabajos del instituto.

A lo largo de sus sesenta años de profesorado no sólo formó en sus métodos numerosos científicos, sino que dejó una extensa producción de trabajos. Destacan *Vorlesungen über die Menschen und Tierseele* (Leipzig 1863-64), y su importante obra *Grundzüge der physiologischen Psychologie* («Principios de psicología fisiológica», 2 vols., Leipzig 1874, reelaborada en ediciones siguientes en 3 vols.). En el ámbito especulativo publicó una *Logik* (2 vols., Stuttgart 1880-85), la *Ethik* (Stuttgart 1885; 4.ª ed. reelab. en 3 vols., 1912), *System der Philosophie* (Leipzig 1889; 4.ª ed. reelab. en 2 vols., 1919), *Einleitung in die Philosophie* (1901), *Metaphysik* (Berlín 1907). Volviendo sobre la psicología, publicó *Grundriss der Psychologie* («Compendio de psicología», Leipzig 1896) y la enorme obra de psicología social *Völkerpsychologie* (2 vols., Leipzig 1904, ampliada en sucesivas ediciones a 10 vols.). De ella hizo un resumen en los *Elemente der Völkerpsychologie* («Elementos de psicología de los pueblos», 2 vols., 1912). Otros escritos menores los publicó en *Kleine Schriften* (3 vols., Leipzig 1910-21). Dirigió también la colección *Psychologische Studien* (1906-17), que en sus 7 volúmenes recoge colaboraciones de psicología experimental [34].

Psicología voluntarista.—Wundt es sobre todo conocido como fundador de la psicología experimental. Su obra principal en esto, *Principios de psicología fisiológica*, representa la primera sistematización de esa psicología, que, como ciencia experimental, se aplica a indagar los fenómenos psíquicos prescindiendo de toda pretendida sustancia espiritual (la que se llamó «psicología sin alma»), considerándolos en estrecha relación con los hechos fisiológicos y sirviéndose del experimento como instrumento de investigación. En ello siguió

[34] Sobre sus obras, ELEONORA WUNDT (hija), *W. Wundts Werk, ein Verzeichnis seiner sämtlicher Schriften* (Munich 1927). Autobiografía: *Erlebtes und Erkanntes* (Stuttgart 1920).

TRADUCCIONES: *Principios de Filosofía*, trad. del *Sistema*, 1.ª ed., por L. DE ZULUETA (Madrid, La España Moderna); *Sistema de Filosofía científica*, trad. de LUIS ANDRÉ (Madrid, 2 vols., 1913); *Compendio de Psicología*, trad. de J. GONZÁLEZ ALONSO (Madrid 1902); *Etica*, trad. de F. HERRERO BAHILLO (Madrid 1917); *Elementos de Psicología de los pueblos*, trad. de M. CARRERAS (Madrid 1926); *Evolución de las filosofías de los pueblos* (Madrid 1929).

Bibliografía: H. HÖFFDING, *Filósofos contemporáneos*, trad. esp. de LUIS ANDRÉ (Madrid 1909); E. KÖNIG, *W. Wundt, seine Philosophie und Psychologie* (Stuttgart 1901); W. NEF, *Die Philosophie W. Wundts* (Madrid 1923); D. MERCIER, *Les origines de la psychologie contemporaine* (Lovaina 1897) p.170-218; R. EISLER, *Wundts Philosophie und Psychologie* (Leipzig 1902); H. KORNIS, *W. Wundt* (Budapest 1921); F. KRUEGER, *W. Wundt* (Erfurt 1922); S. DE SANCTIS, *G. Wundt e la psicologia sperimentale* (Orvieto 1922); P. PETERSEN, *Guillermo Wundt*, trad. esp. por J. PÉREZ BANCES (Madrid 1932); S. HESS, *Das religiöse Bedürfnis. Religionstheorie W. Wundts* (St. Gall 1935); G. LACHELIER, *La métaphysique de Wundt*: Rev. Philosoph. 29 (1890); G. CASTIGLIONI, *Wundt* (Brescia [2]1945); E. G. BORING, *A History of Experimental Psychology* (Nueva York [2]1950).

el impulso hacia la experimentación psíquica dado por Herbart con su «psicología matemática», y por Weber y Fechner, que, con su «ley psicofísica fundamental», abrieron el camino a los nuevos estudios psicofisiológicos. Con ellos sostuvo Wundt que los hechos psíquicos están sometidos a *medida* por sus efectos, y que toda verdadera experimentación debe expresar en relaciones de medida las leyes de los fenómenos psíquicos. Pero ampliando el terreno estrecho de la psicofísica, propuso que se midan no sólo las sensaciones por sus excitantes, sino todos los fenómenos por sus correspondientes fisiológicos. Contribuyó así a los estudios de psico-metría, mostrando que el tiempo de reacción empleado para una excitación varía según nuestro estado interior (atención, distracción, emoción, etc.). Y trataba así de caracterizar los estados psíquicos midiendo la duración del proceso nervioso sobre la base del paralelismo psicofísico. Con este método, la psicología experimental quedaba constituida como ciencia autónoma respecto de la filosofía. Los siguientes investigadores ampliarían su organización con nuevos métodos y resultados.

Pero Wundt llegó a la filosofía desde la psicología experimental, la cual se revelaba como apta para enlazar las ciencias naturales con las disciplinas filosóficas. En su obra posterior *Compendio de psicología*, estructura una psicología que, sin dejar de ser empírica, pasa ya al plano filosófico por sus análisis e interpretación de los hechos. La nueva psicología, dice, no es *materialista*, que refiera los procesos psíquicos a un sustrato material, considerándolos como productos de la materia. Tampoco es una psicología *espiritualista*, como «ciencia del alma» o «ciencia de las facultades», porque estas entidades metafísicas han sido superadas por el actual estado de la ciencia. Debe estar basada en la experiencia y tener por objeto la *experiencia psicológica*.

Por ello es decisivo en Wundt su concepto de esta experiencia psíquica. No se da una experiencia *interna* distinta de la experiencia externa de las cosas, pues ambas constituyen una experiencia *única*. Puesto que el objeto y el sujeto forman un solo hecho de conocimiento, en toda experiencia se distinguen dos factores inseparables: un *contenido* que se nos da y los *objetos* de este contenido, o los objetos de experiencia y el sujeto cognoscente. De ahí dos vías para el estudio de esta experiencia: «la vía de la *ciencia natural*, que considera los objetos de experiencia en su naturaleza, pensada independientemente del sujeto; y la vía de la *psicología*, que investiga el entero contenido de la experiencia en su relación con el sujeto y las cualidades que éste atribuye inmediatamente a dicho contenido» [35]. Al punto de vista de la ciencia natural le llama *experiencia mediata*, y al aspecto psíquico o subjetivo *experiencia inmediata*. Por ello define la psicología como «ciencia de la experiencia inmediata», rechazando la psicología de la pura *introspección*, que separa las dos caras inescindibles de una misma experiencia [36].

[35] *Compendio de Psicología*, trad. de J. GONZÁLEZ ALONSO (Madrid 1902) § 1 n.1 p.11.
[36] Ibid., p.10: «No existe un *sentido interno* que, como órgano del conocimiento psíquico, pueda contraponerse a los sentidos externos como órganos del conocimiento de la naturaleza».

La psicología así se configura como órgano de enlace o integrador de las *ciencias naturales*, que, abstrayendo del sujeto, consideran sólo el contenido objetivo y mediato de la experiencia, y las *ciencias del espíritu*, de las cuales es el fundamento; es la ciencia más general y base de las ciencias del espíritu [37]. La filosofía de Wundt es netamente psicologista.

De interés especial es la doctrina de Wundt sobre la *naturaleza* de los hechos psíquicos. Puesto que la psicología es ciencia de la experiencia inmediata y la noción de «sustancia» está fuera de esta experiencia, es ya insostenible el concepto de una psicología como ciencia del alma. Ni siquiera sirve como «un concepto general subsidiario» para recoger los hechos psíquicos en una elaboración lógica de los mismos, sino como un expediente para una representación cósmica general. Como todo concepto de sustancialidad, la noción del alma como sustancia «es extraño a la psicología» y «ha obrado de una manera perjudicial sobre la concepción de la experiencia» [38]. No existe, pues, el alma, y Wundt se declara por una concepción *actualista* de la vida psíquica [39]. Los hechos psíquicos son todos «actos», «conexión de procesos» entre sí combinados, sin sustrato alguno estable o sustancial, como un simple fluir de acontecimientos [40]. Y frente a la psicología intelectualista de los asociacionistas Wundt defiende una «psicología *voluntarista*», en la que los actos volitivos representan el momento primario. Puesto que los procesos psíquicos son actos, el querer es el acto por excelencia junto con los sentimientos y emociones a él estrechamente unidos, por analogía con el cual han de interpretarse los demás procesos de sensaciones y representaciones [41]. Tal es el *voluntarismo psicológico*, como calificó la teoría F. Paulsen.

Wundt presenta también la *causalidad psíquica* como «concepto general subsidiario» para interpretar los hechos de conciencia, la cual es independiente de la de los objetos externos y expresa la originalidad activa del espíritu. En consecuencia, admite también el *paralelismo psicofísico*—según el cual «a cada proceso del lado psíquico debe corresponder un proceso del lado psíquico»—como principio de correlatividad entre lo consciente y lo corpóreo. Esta ley

[37] Ibid., n.9 p.28.

[38] Ibid., § 22 n.2-4 p.422-25. Cf. p.424: «Así como el concepto de la materia es un concepto subsidiario de las ciencias naturales, el del *alma* es un concepto subsidiario de la psicología... En la determinación de este contenido, la psicología ha seguido la suerte de la ciencia natural, en que el concepto del alma, como el de materia, se ha derivado... no tanto de la necesidad empírica de explicación, como de la aspiración a una *construcción fantástica del sistema cósmico universal*».

[39] Ibid., § 22 n.6 (p.127): «El concepto de *actualidad* se presenta por sí mismo como el único que puede darnos la comprensión de los procesos psíquicos».

[40] Ibid., § 1 n.9 (p.26): «Este concepto del proceso excluye la naturaleza sustancial y, por tanto, más o menos persistente, de los datos psíquicos de la experiencia. Los hechos psíquicos son *acontecimientos* y no cosas; ocurren, como todos los acontecimientos, en el tiempo, y no son jamás, en un momento dado, los mismos que en el momento siguiente».

[41] Ibid., p.26: «En tal sentido, los procesos volitivos tienen un valor *típico*, importantísimo para la inteligencia de los restantes procesos psíquicos. *La psicología voluntarista* no afirma... que la voluntad sea la única forma... del proceso psíquico, sino que... la voluntad, con los sentimientos y las emociones con ella íntimamente conexionadas, constituye una parte de la experiencia tan necesaria como las sensaciones y representaciones; afirma además que, por analogía del proceso volitivo, debe interpretarse todo otro proceso psíquico».

tiene para él un sentido especial. No se trata de dos sustancias—alma y cuerpo—que proceden paralelamente en sus modificaciones, ni de una sustancia con dos atributos cuyas modificaciones se corresponden, sino de una relación general entre los procesos de ambos lados como «partes constitutivas de una experiencia única»[42]. Se insinúa la unidad del principio de lo psíquico y lo físico, o el monismo psicofísico.

A la luz de estas directrices, Wundt desarrolla su psicología con un método, por lo demás, netamente experimental, y resumiendo en ordenada síntesis los resultados de su obra anterior. Su análisis procede en tres fases, exponiendo primero los *elementos* psíquicos (sensaciones, representaciones, sentimientos, procesos volitivos y sus formaciones compuestas); luego *las conexiones* entre estos elementos (conciencia, asociaciones de imágenes y, de manera especial, la apercepción), y, por fin, *las leyes* que presiden la formación de tales conexiones. Estas «leyes fundamentales de los procesos psíquicos» tienen la misma función que las leyes fundamentales de la naturaleza. Wundt enumera tres *leyes de relación* y otras tres *leyes de evolución*. Típica es en el primer grupo la *ley de resultantes psíquicas*, según la cual el resultado de las combinaciones de elementos posee cualidades nuevas que acrecientan su contenido. Ello explica el principio de la *síntesis creadora*. En el orden psíquico no rige el principio de la conservación de la energía, sino el del aumento de la misma. Asimismo, «las leyes psicológicas de evolución» señalan el carácter esencialmente evolutivo de la psicología de Wundt; la suya es una psicología genética, que muestra la gradual y progresiva formación de los productos psíquicos complejos partiendo de los más simples. Esta evolución tiene como carácter original, de acuerdo con el principio de síntesis creadora, que en el curso de la misma aparecen nuevas propiedades no pertenecientes a los elementos sensoriales de los cuales resultan; se generan así nuevos valores, lógicos, estéticos y éticos[43].

La filosofía.—Wundt ha tomado del positivismo su concepción de la filosofía como una *ciencia general*. Por eso la define: «Filosofía es la ciencia general que tiene por objeto unificar en un *sistema coherente* los conocimientos obtenidos por las varias ciencias especiales y reducir a sus primeros principios los supuestos y métodos generales de la ciencia»[44]. Pero se distingue del puro positivismo en cuanto que sostiene como legítima una reflexión metafísica sobre tal siste-

[42] Ibid., § 22 n.9 p.431-2. Cf. § 1 n.9 (p.27): «Estos (factores objetivos y subjetivos) se deben siempre considerar como distintos por una abstracción arbitraria y no como procesos realmente diferentes». Por ello Wundt, aunque considere la psicología como ciencia experimental, ya ha expresado su concepción metafísica de lo psíquico.

[43] *Logik* III (³1921) (p.274): «En el curso de todo desarrollo individual o social se engendran valores espirituales que no estaban originariamente presentes en sus cualidades específicas; y esto vale para todos los valores, lógicos, estéticos y éticos».

[44] *Principios de filosofía (System)*, trad. por LUIS DE ZULUETA (Madrid, s.f.) I § 2 p.21; *Einleitung in die Philosophie* (⁴1906) p.19. En las sucesivas elaboraciones del *Sistema* introduce otra fórmula, abierta a la exigencia espiritualista y del «sentimiento» (p.1): «Filosofía es la coordinación de nuestros conocimientos particulares en una concepción del mundo y de la vida en armonía con las exigencias de la razón y las necesidades del sentimiento». Wundt sometió todas sus obras a ulteriores elaboraciones en las sucesivas ediciones.

matización. Esto ya aparecía en su concepción de la psicología como ciencia fundamental, acercándose al idealismo por cuanto insinuaba que la realidad entera es de naturaleza psíquica.

Lo mismo aparece en su teoría de la *clasificación de las ciencias*, en que se aparta más del positivismo. Al lado de su función de ordenación sistemática, la filosofía obtiene «un *nuevo* objeto», que es «un particular *sistema* de las ciencias filosóficas». Así propone «una división de la filosofía» en dos partes principales: Una *doctrina del conocimiento* (lógica, gnoseología), que considere el origen del conocimiento, y una *doctrina general de los principios*, a la que llama *metafísica* y que debe considerar el saber mismo en los principios que le sirven de fundamento. Esta metafísica, o filosofía sistemática, la divide en general y especial: la primera es la *filosofía de la naturaleza* (cosmología, biología, antropología), y la segunda es la *filosofía del espíritu*, comprendiendo la ética con la filosofía del derecho, estética y filosofía de la religión. Típico es en Wundt el uso constante de la división en ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu. La matemática ocupa un puesto aparte como ciencia *formal*, en cuanto que considera las propiedades formales de los objetos naturales. Y la historia de la filosofía trasciende todos los grupos, puesto que «junta la totalidad de las ramas sistemáticas de la filosofía en la unidad de un estudio *genético*» [45].

Wundt ha reconocido, pues, a su modo, la filosofía como sistema de saber distinto de las ciencias especiales. Pero no ha desarrollado todo este plan. Su *sistema* es en lo restante una verdadera historia de los sistemas filosóficos, comenzando por los presocráticos, y agregando al final su pensamiento metafísico como culminación de los sistemas de su época.

Lógica y gnoseología.—La lógica científica considera, según Wundt, las leyes del pensamiento que deben guiarnos en la indagación de la verdad. Se sitúa como una prolongación de la psicología y un fundamento para las ciencias del espíritu. Más específicamente comprende: 1) una historia del desenvolvimiento del pensamiento y un tratado del concepto, juicio y razonamiento, o lógica formal; 2) indagación sobre los fundamentos y condiciones del conocimiento, o teoría del conocimiento; 3) metodología o consideración de los métodos lógicos de la investigación científica.

De particular relieve es el concepto de *certeza* como *ausencia de contradicción* entre las varias percepciones; por ello se deben tener como objetivamente ciertos aquellos hechos que no pueden ser eliminados por una progresiva corrección de las percepciones. Punto de partida del conocer en general son las *representaciones*, que se identifican con los objetos; no hay objeto independiente de nuestra actividad representativa. Los ulteriores conocimientos no son sino una elaboración lógica de estos datos primitivos. El conocimiento racional usa, para interpretar esta experiencia, del principio de ra-

[45] *Principios de filosofía* I § 8 p.91-98.

zón suficiente o «principio de coherencia entre razón y consecuencia» *(Satz des Zusammenhanges von Grund und Folge)*.

A causa del valor universal de este principio, el conocimiento es obligado a trascender el orden de la experiencia. De ahí que se dan tres grados del conocer: el conocimiento perceptivo *(Wahrnehmungserkenntnis)*, referente a la transformación de los objetos originarios de representación; el conocimiento intelectivo *(Verstandserkenntnis)* por el que se corrige e integra el contenido de las representaciones; el conocimiento racional *(Vernunftserkenntnis)*, que conexiona en un todo los resultados del conocer intelectivo. El conocimiento perceptivo concierne a la vida práctica; el intelectual, a las ciencias especiales, y el racional, a la filosofía. Es evidente en todo esto el influjo kantiano. De esta manera, el conocimiento se eleva a la metafísica, ya que, bajo cada conexión particular, late una conexión universal según dicho principio de razón.

Metafísica.—Avanzando desde las ciencias particulares hasta la suprema unidad a la luz del principio de razón y consecuencia, la metafísica se propone los problemas trascendentales: *cosmológico, psicológico* y *ontológico*. En cada uno de los campos se pueden distinguir dos especies de *progresos*: el uno conduce a la idea de totalidad infinita; el otro, a la idea de una totalidad absolutamente indivisible. En el proceso *cosmológico* formamos la idea del mundo en su conjunto como un único universo. En el *proceso psicológico* elaboramos la idea de voluntad humana total *(menschlicher Gesamtwille)* o idea del alma individual, que, según lo antes dicho, no puede concebirse a modo de sustancia, sino a modo de un puro querer actual.

El problema *ontológico* nace de considerar la relación entre las ideas cosmológicas y psicológicas. Para reducir ambas series a una superior unidad, no cabe subordinar la serie psíquica a la serie física, ya que una metafísica materialista es manifiestamente disonante con la experiencia inmediata que nos ofrecía el ser verdadero como psíquico. Y en el *paralelismo psicofísico* antes dicho, las dos series, psíquica y física, se presentaban como independientes, a modo de dos manifestaciones de una misma realidad, puesto que la duplicidad de sujeto-objeto nace de la división por el pensamiento abstractivo de la misma realidad.

No queda más que subsumir bajo la serie psíquica la otra serie material. La visión última a que llega Wundt por esta vía no es más que la *justificación ontológica* de su *voluntarismo psicológico*. La realidad última que subyace en las dos manifestaciones paralelas es una *actividad voluntaria;* no una sustancia activa, sino un querer fluyente, actualidad productora de sustancias. Es lo que aparecía en el análisis de la experiencia inmediata, fundamento de la psicología. Esta experiencia decía que la condición de toda percepción que Kant llamaba «apercepción trascendental», es la voluntad. El querer es la única actividad que nos está dada inmediatamente. En cambio, considerado *objetivamente*, el hecho de la conciencia se

caracteriza por su variedad, por lo que el objeto será múltiple. La razón suficiente de tales objetos estará en una totalidad de unidades volitivas. Y el mundo consistirá en «la totalidad de actividades volitivas que, a través de su determinación recíproca, es decir, de la actividad representativa, se ordenan en una serie evolutiva de unidades volitivas».

Wundt vuelve así al concepto de Schopenhauer de la voluntad como realidad profunda del mundo. Esta voluntad se manifiesta y realiza en la acción recíproca de las voluntades particulares, cuyo desarrollo se dirige hacia la unidad infinita de la voluntad o una «comunidad de voluntades» perfecta. La humanidad es definida como concordancia y unidad de las voluntades individuales, y puesto que tal concordancia no se realiza nunca perfectamente, nace la idea de una unidad absoluta, que es la idea de *Dios.*

La unidad suprema, y la razón suprema de todo el universo (*der Weltgrund*) es, pues, un ser actual, como voluntad universal que se desenvuelve en la evolución del mundo y a cuyo desarrollo contribuye a su manera toda voluntad individual. Así, el progreso ontológico en el sentido de totalidad conduce a las ideas de «espíritu total» (*Gesamtgeist*), de «organismo total» (*Gesamtorganismus*). Ya decía, como visión final de la historia de la filosofía, que la «moderna» metafísica se orientaba hacia una concepción monista, no como simple energía creadora de la materia, sino en la línea de la voluntad de Schopenhauer, que se revela en la marcha progresiva y concordancia de las voluntades individuales [46]. La metafísica de Wundt se perfila así como un *monismo actualista, voluntarista y evolucionista,* basado en el análisis inductivo de la experiencia.

Pero de este ente supremo, que puede llamarse Dios, nada puede demostrarse fuera de la *necesidad de esta idea,* que descansa en el modo de nuestro conocer. No puede probarse ni la necesidad de una *realidad* que responda a ella ni menos cosa alguna respecto de su *naturaleza.* Dicha idea es más bien el presupuesto último a que llega el pensamiento, en cuanto pasa del progreso a un fundamento del mismo, más allá de los límites reales. Es una hipótesis en el terreno práctico, en que se basa el sentimiento *religioso.* El hombre esencialmente religioso percibe este concepto de lo divino y lo manifiesta en varias formas, de lo cual resultan las varias religiones y sus dogmas. Pero estas representaciones dogmáticas y culturales poseen sólo un cierto valor de símbolos. Y la inmortalidad personal carece también de fundamentos metafísicos. Nuestro espíritu es inmortal en cuanto actualidad psíquica contenida en la actualidad total del universo.

La concepción de Wundt no ha rebasado el subjetivismo y fenomenismo kantianos. Nuestras ideas supremas sólo tienen valor regulativo, como postulados de la razón práctica, cuya realidad no puede alcanzar la filosofía.

[46] *Principios de filosofía* II § 45 n.6-7 p.461-65. Añade (p.465) que esta concepción monista tiene por fundamento un *realismo ideal.* Mérito especial de Wundt es su oposición constante al materialismo.

Etica.—El principio directivo de la ética de Wundt lo constituye ese mismo concepto del desarrollo de las unidades volitivas en la tendencia a una completa fusión espiritual de la humanidad. Esta «totalidad espiritual» será la meta y norma de los individuos y la base de la moral. La obligación moral no es inmutable, como quiere el apriorismo kantiano, ni un efecto contingente de determinadas condiciones, como enseña el empirismo, sino que resulta de la evolución universal según leyes fijas. Por lo tanto, el fin moral último es solamente la vida universal que avanza en continuo desarrollo; en consecuencia, las obligaciones individuales se subordinan a las sociales y éstas al progreso incesante del universo.

En la extensa elaboración de su *Etica*, Wundt se detiene a establecer por la experiencia «los hechos morales» y a indagar «el desenvolvimiento de las intuiciones cósmicas morales» que permiten la valoración de los diversos «campos de la vida moral». Central es en esta perspectiva la determinación del ideal ético, que reside en definitiva en el *progreso civil;* y sólo de él dependen los fines morales. La conciencia del individuo acrecentará, con la creación de «valores objetivos intelectuales», el bienestar común, y así contribuirá a la unificación espiritual de la vida humana.

Psicología de los pueblos.—En su anterior tratado había distinguido Wundt la psicología *individual* y *social*. En la última fase de su vida se dedicó a sus investigaciones sobre esta *Völkerpsychologie*. La psicología de los pueblos estudia «aquellos procesos psíquicos que son el fundamento del desarrollo general de las comunidades humanas y por los que se forman los productos espirituales comunes de valor universal» [47]. Se trata en realidad de una especie de sociología histórica que estudia el desarrollo progresivo de la sociedad humana en sus instituciones y en los productos espirituales a que da origen. A diferencia de la psicología individual, que tiene por método la experimentación, esta historia psicológica se basa en la observación. Wundt habla de un «alma del pueblo» *(Volkseele)* como nexo de los procesos psíquicos que constituyen las conciencias individuales.

En los diversos volúmenes que componen su obra, Wundt ha descrito, valiéndose de un enorme material filológico e histórico, el desarrollo en el curso de la historia del *lenguaje, el mito y las costumbres* (correspondientes a la representación, el sentimiento y la voluntad), con los productos espirituales a ellos anejos. Dicho curso evolutivo lo divide en varios *períodos: a)* Período del *hombre primitivo*, en que tienen comienzo la vida expresiva y de relación, el pensamiento mitológico, las primeras formas artísticas y de vida asociada; *b) período totemista*, en que prevalece la satisfacción de las necesidades materiales (agricultura, ganadería); *c) período de los héroes y de los dioses*, en que se exalta la individualidad, comienza la religión en sentido propio, surgen el Estado y la propiedad

[47] *Völkerpsychologie*, 2.ª ed., I p.1.

privada y florece el arte; *d)* período de *la evolución hacia la humanidad*, en que se desarrolla el concepto de humanidad, nacen las religiones universales y la ciencia alcanza su máximo valor.

Influencia.—Wundt ejerció poderosa influencia en el campo de la psicología experimental. En su instituto de psicología se formaron psicólogos de gran fama, como los alemanes Külpe, Kraepeling, Meumann, Störring, T. Ziehen, Wirth, Klemm, Marbe, G. A. Lipps, Krüger, Helpach, Kiesow; los americanos Titchener, Münsterberg; el italiano G. Villa, etc.

En sus concepciones metafísicas apenas tuvo adeptos, si bien ejerció una influencia difusa por su lucha victoriosa contra el materialismo dominante y su vigorosa defensa de la posibilidad y necesidad de una metafísica. Tal vez el único seguidor fue su discípulo Rodolfo Eisler (1873-1926), vienés, cuya gran producción pertenece de lleno al siglo xx. Otros pensadores alemanes que acogieron algunas de sus ideas entran también en el siglo actual.

El empiriocriticismo

Puede aquí agregarse, por una cierta semejanza, la corriente empiriocriticista de Avenarius y Mach, los cuales, partiendo también de las ciencias, llegan a una filosofía de la experiencia, que es una interpretación un tanto fenomenista de la misma, y a una visión del mundo que trata de superar la oposición entre el materialismo y el idealismo.

El «empiriocriticismo» es una filosofía de la experiencia pura, es decir, de la experiencia liberada de las estructuras del pensamiento y reducida al mero contenido de las sensaciones. A través de ese concepto intenta distinguirse del empirismo ingenuo y de toda filosofía que mezcle, más o menos conscientemente, los conceptos metafísicos con los testimonios de la experiencia. Quiere ser a la vez una «crítica» de esta experiencia y, por lo tanto, de la ciencia, reducida a sus justos límites o depurada de toda presuposición y concepto fundado en la subjetividad, en la tradición o en el ambiente. Y constituye la raíz de la filosofía crítica de las ciencias que se ha de desarrollar en el siglo actual.

Ricardo Avenarius (1843-1896) es el fundador del empiriocriticismo. Nació en París y se trasladó pronto a Alemania, formándose en sus universidades. Obtuvo la libre docencia en Leipzig en 1876, y desde 1877 fue profesor de una filosofía inductiva en la Universidad de Zurich hasta su muerte en dicha ciudad. Fundó también en 1877, en colaboración con Wundt, C. Goring, M. Heinze, y más tarde con Mach y Riehl, la *Vierteljahrschrift für wissenschaftlichen Philosophie* («Revista trimestral de filosofía científica»). Sus primeros escritos fueron un ensayo sobre *Spinoza y la filosofía como pensamiento del mundo según el principio del mínimo esfuerzo* (Leipzig 1868; 1876). Sus dos obras fundamentales

son *Kritik der reinen Erfahrung* («Crítica de la experiencia pura», 2 vols., Leipzig 1988-90), y *Der menschliche Weltbegriff* («El concepto humano del mundo», 1891) [48].

El empiriocriticismo.—En la *Crítica de la experiencia pura*, que da nombre al sistema, Avenarius pretende levantar, frente a la crítica de la razón pura de Kant, una crítica de la experiencia pura. La filosofía debe ser una ciencia rigurosa, al modo de las ciencias positivas, que excluya toda metafísica y se limite al reconocimiento y reconstitución del carácter unitario de la experiencia inicial, y a la comprensión del mundo mediante un solo concepto universal, según el principio de economía que rige el conocimiento como función originaria de finalidad vital. La experiencia pura es lo que precede a toda interpretación añadida de materialismo o idealismo y a toda distinción entre lo físico y lo psíquico. Los datos inmediatos o elementos de esta experiencia se encuentran en las sensaciones. La descripción de la experiencia pura es realizada sobre la base de presupuestos biológicos: Los contenidos de las aserciones de un individuo dependen de los cambios del sistema nervioso central y éstos son, a su vez, condicionados por el ambiente y la nutrición. El equilibrio vital depende de los procesos condicionados por el ambiente y la nutrición según una complicada fórmula que Avenarius indica con el símbolo matemático de función. Así es producido un ambiente constante (físico y social), y la familiaridad de los estímulos externos causa una impresión de seguridad; y cuando el desequilibrio ambiental se produce, surge la impresión de un mundo como enigmático; pero los problemas inverificables de la metafísica tienden al fin a ser eliminados.

Avenarius pretende llegar con ello a lo que él llama «el concepto natural del mundo». Todo hombre se encuentra originariamente frente a un ambiente circundante y frente a otros individuos humanos; pero el individuo y el mundo no son dos realidades separadas, ya que el hombre tiene experiencia del ambiente en el mismo sentido en que tiene experiencia de sí mismo; una y otra realidad pertenecen a una única experiencia indiferenciada y están constituidas por los mismos elementos.

Estos elementos, que dependen de la acción recíproca del ambiente y del sistema nervioso del individuo, se dividen en *elementos* y *caracteres* [49]. Los elementos son las sensaciones propiamente dichas (colores, sonidos, sabores). Los caracteres son los modos de constituirse las relaciones de dependencia biológica entre el individuo y el ambiente. Son los distintos aspectos de lo «afeccional»

[48] BIBLIOGRAFÍA: F. CARSTANJEN, *R. Avenarius, biochemische Grundlegung der reinen allgemeinen Erkenntnistheorie* (Munich 1894); C. HAUPTMANN, *Die Metaphysik in der modernen Psychologie* (Jena 1893); W. WUNDT, *Über naiven und kritischen Realismus*: Phylos Studien 16 (1896); H. DELACROIX, *Avenarius. Esquisse de l'empiriocriticisme*: Rev. Métaph. Mor. (1897) 764-79; O. EWALD, *R., Avenarius als Begründer des Empiriokriticismus* (Berlin 1905); A. LEVI, *La filosofia della esperienza*: Riv. Filos. (1909); A. PELLAZA, *R. Avenarius e l'empiriocriticismo* (Turin 1909); R. RAAB, *Die Philosophie von R. Avenarius* (Leipzig 1912).

[49] Sensaciones y conceptos responden, en la terminología abstrusa y complicada de Avenarius, a los nombres de *elementos* y *caracteres*.

(placer, dolor), de lo «idential» (mismidad, alteridad), de lo «existencial» (ser, apariencia, no-ser), y así sucesivamente, con sus diversas modificaciones.

La consecuencia fundamental es que esta teoría de la experiencia pura, con su reducción del «mundo interno» y el «mundo externo» a sensaciones, excluye las dicotomías de lo físico y lo psíquico, cosa y pensamiento, objeto y sujeto, las cuales han formado la base de todo el surgir de teorías metafísicas, como materialismo e idealismo. Lo físico y lo psíquico son solamente «caracteres» que proceden de la relación de dependencia entre el individuo y el ambiente. El «pensamiento» y la «cosa» son asimismo diversas formas de posición de los mismos conjuntos de elementos; el pensamiento es una sensación caracterizada de distinto modo que la cosa: ésta es percibida, aquél es representado. De igual suerte, los términos «existente» y «no existente», «semejante» y «desemejante», etc., no tienen significado lógico y objetivo, sino que son «caracteres» que dependen del curso de los acontecimientos biológicos y cambian con ellos.

En la otra obra, *Concepto humano del mundo*, explica sobre todo Avenarius cómo las falsificaciones del «concepto natural del mundo» que han producido los sistemas filosóficos se deben a la introducción en la experiencia pura de elementos extraños a ella. Esta intromisión de elementos espurios la llama *introyección*. El fenómeno se verifica cuando un individuo (M) deja de considerar las palabras y movimientos de otro (T) como analogía lógico-formal entre los elementos y caracteres de la experiencia, sea de M, sea de T. Si yo interiorizo la cosa, considerándola como representación mía, debo admitir en los demás un proceso que no forma parte de mi experiencia. Esta entonces queda duplicada, pues al tu atribuyo una experiencia que la hago subsistir frente a la mía; la primera deviene así la experiencia interna del tu, y la segunda se exterioriza frente a él, y aparece como un mundo real, de cosas. La misma ilusión tiene lugar en mí: la realidad me es dada inmediatamente, y lo que me parece algo externo a mis sensaciones no es más que la experiencia de los otros que hago subsistir frente a mí.

La introyección es, por tanto, una violación de la experiencia, que rompe la unidad natural del mundo empírico y lo divide en mundo externo e interno, en objeto y sujeto, en ser y pensamiento. Nacen entonces los problemas insolubles del dualismo, los conceptos de alma, de inmortalidad, de espíritu, propios de la metafísica.

El empiriocriticismo de Avenarius representa un agudo intento de construir un sistema filosófico total sobre la base del positivismo biológico. Creía él que la evolución biológica de la humanidad llegará necesariamente a esta filosofía, más allá de la cual no era posible ulterior progreso. Con ello va a parar, desde el puro relativismo biológico, a una filosofía absoluta, como Hegel desde el logicismo puro. Su intento, más que en el materialismo, incide en el fenomenismo, como ya le atribuía Lenin.

Ernesto Mach (1838-1916) ha llegado a los mismo resultados del empiriocriticismo con independencia de Avenarius y apoyándose más en el método de la física que en la biología. Nació en Moravia y estudió en la Universidad de Viena, donde se habilitó en 1861. Después de tres años de profesor de matemáticas en Graz, pasó a enseñar física en la Universidad de Praga (1867), retornando a Viena a la misma enseñanza. Más tarde fue profesor de filosofía en esta universidad (1895-1901).

Entre sus obras científicas descuellan: *La historia y la raíz del principio de conservación del trabajo* (Praga 1872), *Esbozos de la doctrina de las sensaciones del movimiento* (1875), *La mecánica en su desarrollo histórico* (Leipzig 1883), *Principios de la teoría del calor* (1896), *Lecciones científicas populares* (1896). Sus dos obras fundamentales de carácter filosófico son *Beiträge zur Analyse der Empfindungen* («Contribución al análisis de las sensaciones», Jena 1886; 2.ª ed. *Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zur Psychischen* 1900) y *Erkenntnis und Irrtum* («Conocimiento y error», Leipzig 1905). Pero ya desde su primer trabajo científico adoptó una posición afín al empiriocriticismo [50].

Pensamiento filosófico.—Mach se había formado primero en la doctrina kantiana, pues a los quince años leyó los *Prolegómenos* de Kant. Sus estudios de física y de biología evolucionista le hicieron abandonar el criticismo, sustituido por el positivismo y rechazando todo elemento apriorista en la constitución del conocimiento. La ciencia debe ser fiel reflejo de los hechos y representar la recíproca dependencia de los elementos fundamentales de la realidad, conectándolos metódicamente a través de la *observación* y la *teoría*.

La tesis básica de Mach es que los hechos de experiencia no son una realidad última, sino que deben resolverse en los elementos que considera como originarios: *las sensaciones*. La experiencia es reducible a sensaciones, las cuales son algo ni puramente psíquico ni puramente físico, sino más bien indiferenciado o neutro. Así creía eliminar la base de que los filósofos se han servido para construir sus teorías metafísicas. La filosofía es, pues, análisis de sensaciones, elemento originario en que todo se resuelve. Si yo veo, toco, percibo una cosa, la cual me parece ser algo distinto, es que involuntariamente hipostatizo las conexiones de los elementos, de las sensaciones, de lo cual resultan los objetos, la cosa en sí.

La consecuencia de ello es que desaparece la distinción entre fenómeno y cosa en sí, así como entre lo físico y lo psíquico. Pero con ello no se esfuma la realidad. El abismo entre las *fisis* y la *psiqué* no existe sino por el modo estereotipado de considerar las

[50] **Bibliografía:** A. Alliota, *E. Mach*: Cultura filosófica (1908) n.3; F. Reimbold, *Machs Erkenntnistheorie* (Leipzig 1908); K. Gerhards, *Machs Erkenntnistheorie und Realismus* (Munich 1914); F. Adler, *E. Machs Überwindung des mechanischen Materialismus* (Viena 1918); L. Moschetti, *Fenomenismo e relativismo nel pensiero di E. Mach* (Nápoles 1923); H. Düngler, *Grundgedanken der Machsen Philosophie* (Leipzig 1924); C. B. Weinberg, *Mach's Empirio-Pragmatism in Psysical Science* (Nueva York 1937); R. von Mises, *E. Mach und die empiristische Wissenschaftsaufassung* (Leipzig 1938); K. D. Heller, *E. Mach. Wegbereiter der modernen Physik* (Viena-Nueva York 1964); J. Thiele, *Zur Wirkungsgeschichte der Schriften E. Machs*: Zeitsch. phil. Forsch (1966) 118-30.

cosas. Todo objeto es físico y psíquico al mismo tiempo. No se trata de un contenido diverso, sino de un modo diverso de considerar un mismo contenido [51].

De esta manera quedan eliminadas tanto de la física como de la psicología las categorías de sustancia y causa, que son meros *símbolos* económicos de diversos complejos de sensaciones. Los cuerpos son sumas de sensaciones espaciales y temporales, y la categoría de causalidad es sustituida en el proceso de la ciencia por el concepto matemático de *función* [52]. Por ello no subsiste el problema de entender la génesis de las sensaciones por el influjo causal del mundo externo. No son los cuerpos los que engendran las sensaciones, sino que son los complejos de sensaciones los que forman los cuerpos.

De igual suerte, el yo como unidad sustancial desaparece. Para el empiriocriticismo, la primacía no concierne al yo, sino a los elementos. El yo no es una sustancia, sino una unidad práctica de elementos sensibles (formada por las sensaciones del cuerpo y los sentimientos o recuerdos que le están conexos) más fuertemente unidos entre sí y menos unidos con otros. Los límites entre fenómeno físico y psíquico son de uso práctico y meramente convencional. Lo físico se obtiene haciendo abstracción de la relación con el cuerpo humano; si, en cambio, se considera esta relación, se tiene el hecho psíquico. Por ello la diversidad entre física y psicología —como la del yo y los cuerpos, la percepción y lo percibido—se reduce al diverso modo de considerar las relaciones entre las sensaciones; la psicología estudia también la relación entre los complejos generales de sensaciones y el particular complejo que es el organismo. Pero Mach no cree, a diferencia de Avenarius, que la distinción entre lo físico y lo psíquico sea una deformación de la experiencia, sino que ve en ella el resultado de una clasificación que tiene útil función en el desarrollo de la misma. Nace de la división entre fenómenos percibidos por todos y los que pueden ser percibidos por un solo hombre. Esta división lleva a la separación entre el propio yo y el yo de los otros, y se forman así las abstracciones de lo físico y lo psíquico, de la experiencia interna y la experiencia externa, etc. Para una experiencia exhaustiva es menester unir los dos puntos de vista. La consideración del hombre no puede resultar ni de la sola introspección ni de la sola fisiología, sino que exige los dos métodos combinados.

En la otra obra *Conocimiento y error*, Mach acentúa el segundo motivo de su doctrina, que es la concepción económica del pensamiento científico. *La ciencia* no debe recoger las conexiones entre los elementos mediante los conceptos, que son relaciones de los pen-

[51] *Die Analyse der Empfindungen* (⁹1922) (p.14): «Un color es un *objeto físico* mientras nosotros consideramos, por ejemplo, su dependencia de las fuentes luminosas (otros colores, calor, espacio, etc.); pero, si lo consideramos en su dependencia de la retina, es un *objeto psicológico*, una sensación. No la sustancia, sino la dirección de la investigación es distinta en ambos campos».

[52] Ibid., p.74, define Mach el concepto de *función* como «dependencia de los fenómenos entre sí o, más exactamente, dependencia de caracteres distintivos de los objetos entre sí».

samientos. El principio de economía debe regir la elaboración conceptual de la experiencia, reuniendo la rica variedad de las sensaciones referentes a un objeto en conceptos cada vez más universales. El hombre es llevado a clasificar los hechos mediante conceptos; y la ciencia es una economía del dato, un arbitrio cómodo del pensamiento, que sustituye la experiencia por representaciones mediante las cuales se hace más fácil manejar la misma experiencia. Si bien Mach entiende tradicionalmente las proposiciones científicas universales, o leyes, como reglas de los procesos naturales, a la vez establece el carácter subjetivo de estas leyes, puesto que son nuestros conceptos y nuestra intuición los que prescriben leyes a la naturaleza. Las leyes naturales son las restricciones o límites que nosotros, guiados por la experiencia, prescribimos a nuestra expectativa de los fenómenos futuros. Se produce ya una restricción de posibilidades cuando se puede clasificar un dominio de hechos y constituir conceptos correspondientes a esta clase. El progreso de la ciencia conduce a una restricción creciente de estas posibilidades, esto es, a su mayor determinación y precisión. Los conceptos y leyes son, pues, instrumentos indispensables para hacer posible la previsión científica, pero no nos dan comprensión alguna de las esencias y causas de las cosas, que son ilusorias entidades metafísicas.

Influencia.—El empiriocriticismo de Avenarius y Mach tuvo bastante resonancia entre los pensadores alemanes. El más importante seguidor fue JOSEPH PETZOLDT (1862-1929), profesor de la escuela técnica superior de Berlín, que con su obra *Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung* (2 vols., Leipzig 1899-1904) contribuyó mucho a la difusión de la doctrina con una exposición más popular de la misma y la desarrolló en un sentido más relativista. Entre otros pensadores influenciados por Avenarius se cuentan FEDERICO CASTANJEN, CARLOS HAUPTMANN (1858-1921), poeta y escritor que derivó a un monismo naturalista; RODOLFO WILLY (1855-1910), que definió el sistema «como monismo primario»; TEODORE GOMPERZ (1832-1912), filólogo e historiador de la filosofía, y otros.

Más importante fue la influencia del empiriocriticismo sobre la filosofía de las ciencias del presente siglo, que iba a continuar la obra de Mach. A la doctrina de éste se vinculan los comienzos del *neopositivismo* del círculo de Viena, cuyas primeras elaboraciones surgieron en el ámbito del «Verein E. Mach» vienés. Así, la doctrina de Mach señala la transición del viejo positivismo a las nuevas y más radicales corrientes de los neo-positivistas actuales. El físico y filósofo HANS CORNELIUS (1863-1947) cumplió la función de intermediario entre ambas corrientes.

El empiriocriticismo tuvo también resonancia en Rusia y fue seguido por pensadores marxistas como ALEXANDER BOGDANOF (1873-1928), que lo aceptó corregido como «empiriomonismo» (*Empiriomonizm* (3 vols., Moscú 1904-1906). P. S. JUSKEVICH (1873-1945), que lo transformó en «empiriosimbolismo» en su obra *Materialismo*

y real criticismo (S. Petersburgo 1908), B. A. Bazarof y otros. Por ello fue duramente combatida esta corriente por Lenin en su obra *Materialismo y empiriocriticismo* (Moscú 1909). Lenin sostiene que la teoría de Avenarius y Mach se aleja del verdadero realismo, según el cual las ideas son copias de la realidad material, y conduce inevitablemente al idealismo, y de ahí a la creencia religiosa, condenándola como filosofía burguesa.

Sin duda en dicha concepción del mundo no hay lugar para la existencia ni conocimiento de realidades suprasensibles. Pero Lenin tenía en parte razón al ver en tal teoría, que reduce las cosas a sensaciones, una gran carga de «idealismo», es decir, de fenomenismo negador de las cosas en sí.

Filosofía de la inmanencia.—Una corriente afín y aun sustancialmente coincidente con el sistema anterior fue «la filosofía de la inmanencia» que sostienen algunos pensadores de la misma época.

Guillermo Schuppe (1836-1913) fue el principal representante de este grupo. Nacido en Brieg, fue profesor de filosofía en Greifswald (1873-1910), muriendo en Breslau. Entre sus numerosas obras de filosofía teórica, ética y derecho destacan *Erkenntnistheoretische Logik* («Lógica gnoseológica», Bonn 1878), *Grundriss der Erkenntnistheorie und Logik* (Berlín 1894). *Der immanente Philosophie* (1897), *Der Solipsismus* (1898), en los que desarrolla su pensamiento[53].

Schuppe se mueve en la misma perspectiva empirista y antimetafísica que los empiriocriticistas y acepta el término de «filosofía de la *inmanencia*» dada a su concepción por el discípulo R. M. Kauffmann. El punto de vista de la inmanencia aparece ya desde su *Lógica gnoseológica*, en que sostiene la fusión de la lógica formal en la gnoseología. Esta debe constituirse en estricta adhesión a la experiencia inmediata, eliminando toda construcción metafísica. Entre estas construcciones rechaza la del «realismo trascendente», según la cual la conciencia y los objetos son dos realidades separadas. Para él no existen objetos fuera de la conciencia, como no hay conciencia sin contenidos; los dos términos de sujeto y objeto sólo son dos momentos separados de la misma experiencia. Pero se separa del empiriocriticismo en sostener que tal distinción no es un producto tardío de la reflexión, sino que pertenece al carácter originario de la experiencia; y en afirmar que el contenido de la conciencia no sólo son las sensaciones, sino también los sentimientos, los conceptos y las mismas categorías. Así rechaza el sensismo, porque las relaciones intelectuales no son simples medios subsidiarios del conocimiento, sino que constituyen, con la percepción, el mismo ser conocido.

[53] **Bibliografía:** B. Herrmann, *Schuppes Lehre von Denken* (Greifswald 1894); W. Wundt, *Über naiven und kritischen realismus*, en *Kleinere Schriften* I (Leipzig 1910); L. Kljubowski, *Das Bewusstsein und das Sein bei W. Schuppe* (Heidelberg 1912); R. Zocher, *Husserls Phänomenologie und Schuppes Logik* (1932); P. Martinetti, *Introduzione alla metafisica* I (Turín 1904); A. Pelazza, *G. Schuppe e la filosofia dell'immanenza* (Milán 1914); A. Aliotta, *Pensatori tedeschi della fine del Ottocento* (Nápoles 1950) p.78-104); R. Ettinger-Reichmann, *R. von Schubert-Solderns erkenntnistheoretischer Solipsismus*: Archiv zur Gesch. Phil. (1912).

El yo tampoco es para Schuppe realidad sustancial, y consiste en el hecho innegable de la conciencia de sí, como unidad de todos los contenidos conscientes. Hay, sin embargo, una parte de contenidos de conciencia comunes a todos los individuos, y ellos constituyen el mundo objetivo en el sentido del realismo de la experiencia. Con la admisión de una «conciencia genérica» que, si bien no es concreta, es el fundamento de las conciencias individuales y contenida en ellas como el género en la especie, se trata de evitar el «solipsismo» metafísico; sería simplemente un solipsismo gnoseológico. En las obras sobre derecho Schuppe es positivista y se esfuerza por construir una teoría del derecho como ciencia de la «pura legalidad».

RICARDO DE SCHUBERT-SOLDERN (1852-1935) fue docente privado y extraordinario de filosofía en Leipzig, y más tarde profesor del liceo de Gorizia. Además de sus obras teóricas, *Über Transzendenz des Objekts und des Subjekts* (Leipzig 1882), *Grundlagen einer Erkenntnistheorie* (1884) y un artículo sobre filosofía inmanente, publicó diversos escritos sobre temas ético-sociales y pedagógicos. En su versión de la filosofía inmanente de Schuppe, renuncia al concepto de «conciencia genérica» como elemento constitutivo del dato inmediato; la existencia de caracteres de conciencia comunes a todos los individuos no es un dato, sino una inducción, pues no se puede salir del ámbito de la conciencia personal. El «solipsismo» gnoseológico no lleva, sin embargo, al metafísico, para el cual la realidad sería un sueño de mónada espiritual existente fuera de la conciencia. El mismo yo particular es un elemento constitutivo del dato al lado de los contenidos de conciencia, que serían los solos contenidos últimos de lo real. De ahí los términos de «monismo del dato» *(Monismus des Gegebenen)* o «monismo de la sensación», con que ha sido calificada también esta corriente.

JUAN REHMKE (1848-1930) estudió teología en Kiel y se doctoró en filosofía en Zurich. Obtuvo la habilitación en Berlín, y en 1885 fue nombrado profesor de filosofía en Greifswald, donde enseñó hasta 1921. Entre sus numerosos escritos, su primera obra, *Die Welt als Wahrnehmung und Begriff* («El mundo como percepción y concepto», Berlín 1880), es la más representativa de su filosofía inmanente [54]. Rehmke se propuso elaborar una filosofía sólidamente fundada como ciencia. El objeto de la filosofía es el aspecto más universal del dato general, que debe ante todo clarificar. Más esta atención puesta al «dato» como objeto de esta ciencia fundamental *(Grundwissenschaft)*, que es la filosofía, le llevó a la filosofía de la inmanencia unida a motivos del empiriocriticismo, de las cuales en parte se separa por el análisis categorial del dato. Rehmke enumera

[54] Autorresumen de su pensamiento en *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, ed. R. SCHMIDT I (Leipzig 1921). Cf. J. E. HEYDE, *Grundwissenschaftliches Denken* (Leipzig 1935); F. SCHNEIDER, *E. Biedermann, W. Schuppe und J. Rehmke* (Bonn 1930); F. GRAF, *Die Religionsphilosophie der grundwissenschaftlichen Schule J. Rehmkes* (Friburgo i.B. 1940). Estos inmanentistas «combinaron» su teoría del sujeto genérico con la admisión de la inmortalidad y de la existencia de Dios. Cf. M. A. DYNNIK Y COLABORADORES, *Historia de la filosofía*, de la Acad. de Ciencias de la U. R. S. S. (México 1967) III p.303-4.

múltiples pares de categorías que fijan los aspectos más universales del dato. El «mundo» se divide en dos secciones: la de «cosas» y la de «conciencia», caracterizadas por diversas categorías. Pero rechaza la dualidad de mundos (interior y exterior, conciencia y objeto independiente de ella, inmanencia y trascendencia), porque en el fondo siempre hay una concepción «espacial» y «cosista» de la conciencia, como si ésta tuviese algo en sí y algo fuera de sí. Su doctrina no trasciende, pues, el monismo de la conciencia y un cierto positivismo idealista.

Seguidores de esta filosofía fueron también ANTON DE LECLAIR y otros.

CAPITULO XI

Espiritualismo y metafísica de la libertad

En la última parte del siglo reaparece en Francia un movimiento espiritualista en reacción contra el positivismo largo tiempo dominante con sus secuelas de mecanicismo científico, socialismo y materialismo. Este resurgir espiritualista se enlaza con el espiritualismo ecléctico de principios de siglo, fundado por Cousin y Maine de Biran, y se inspira en el mismo; y a través de éste conecta con la anterior inspiración espiritualista de Descartes, Malebranche y Pascal. El espiritualismo es así una constante de la filosofía francesa que tiene sus raíces profundas en el *esprit* francés formado en el clima del cristianismo. Y se prolonga en el siglo XX, no sólo en la neoescolástica propiamente dicha, sino en otras direcciones del pensamiento, como en la «filosofía del espíritu» con motivos existencialistas de Lavelle y Le Senne; en el neoidealismo, intuicionismo, etc., difundiéndose ampliamente en otros países, sobre todo en Italia.

El grupo, bastante homogéneo, de pensadores aquí recensionados presenta también como característica general la tendencia al teísmo cristiano y a la metafísica, descubierta a través de una afirmación apasionada de la libertad y en lucha contra el determinismo naturalista científico. Prescindimos en este apartado del tipo distinto del espiritualismo de neokantianos y neoidealistas franceses de la misma época.

CARLOS SECRÉTAN (1815-1895), aunque de la Suiza francesa, presenta ya la posición típica de este espiritualismo y metafísica de la libertad. Nació en Lausana y fue discípulo de Schelling en Munich. Desarrolló su actividad como profesor de filosofía en la Universidad de Lausana. Después de un estudio sobre Leibniz (Lausana 1840), publicó su obra fundamental *La philosophie de la liberté*, 2 vols. (París 1849). Sus obras su-

cesivas no son más que aplicaciones de la misma a los problemas éticos, sociales y religiosos, en los que se interesó el resto de su vida: *La raison et le christianisme* (París 1863), *Le principe de la morale* (1883), *La civilisation et la croyance* (1887), *Etudes sociales* (Lausana 1889), *Les droits de l'humanité* (1890), y las de publicación póstuma *Essais de philosophie et de littérature* (1896), *La société et la morale* (1897) [1].

El punto de partida de su pensamiento es la contraposición al dominio de la experiencia fenoménica, externa, del ámbito de la conciencia, en que encontramos el principio espiritual del ser. Nuestra idea del ser está tomada no de la experiencia sensible, sino de la conciencia, afirma [2].

Pero el ser que se manifiesta en la conciencia es *libertad*. Esta experiencia de la libertad nos muestra también cómo en el hombre el principio espiritual no se revela plenamente. La conciencia nos atestigua una libertad limitada físicamente en su extensión por la naturaleza, y moralmente en su dirección por el deber. Nos revela, por tanto, el ser en el hombre como no existencia por sí, sino dependiente de un ser incondicionado y absolutamente libre. Este ser no puede ser identificado con el yo del hombre, como hace el idealismo; ni con la unidad panteísta del ser, porque entonces su acción sería necesaria. El ser de que depende el hombre sólo puede ser entendido como libertad, porque *la libertad no puede ser puesta más que por la libertad*. Es, por lo tanto, Dios, Espíritu infinito. Y Dios es, para Secrétan, *libertad absoluta*, no limitada ni determinada por nada, cuya naturaleza puede expresarse por la fórmula: «yo soy lo que quiero» [3].

La conciencia de la libertad humana conduce, pues, a Secrétan al reconocimiento de Dios trascendente, libre y creador. De su libertad absoluta se sigue que Dios es incomprensible. El hombre no tiene la idea cabal de Dios, porque no posee la intuición correspondiente. Así evita el ontologismo cartesiano. Se sigue también que la voluntad es la esencia de los seres en sus varios grados [4]. Secrétan apunta también los gérmenes del

[1] **Bibliografía:** J. DUPROIX, *C. Secrétan et la philosophie de Kant* (París 1900); L. SECRÉTAN, *C. Secrétan, sa vie et son oeuvre* (Lausana 1912); F. ABAUZIT, *L'énigme du monde et sa solution selon C. Secrétan* (París 1922); E. PESSINA, *Le basi della morale nel pensiero di C. Secrétan* (Nápoles 1925); E. GRIN, *Les origines et l'évolution de la pensée du C. Secrétan* (Lausana 1930); ID., *L'influence du Secrétan sur la théologie moderne* (Lausana 1942); A. BURNIER, *La pensée de C. Secrétan et le fondement métaphysique des jugements de valeur morale* (Neuchatel 1942); V. BEGUIN, *Le fondement de la morale chez C. Secrétan* (Neuchatel 1942).

[2] *Philosophie de la liberté* I (³1879) (p.5): «La experiencia sensible no sobrepasa lo multiple, lo contingente y lo subjetivo. Pero en la conciencia encontramos el ser. Toda nuestra idea del ser la encontramos allí...; siempre que afirmamos el ser de algún sujeto, miramos en este ser algo análogo al que nosotros pensamos diciendo *yo soy*».

[3] Ibid., I p.364ss. Cf. p.15: «(Dios) no es simple sustancia, ni simple vida, es *espíritu, es voluntad*».

[4] Ibid., I p.373: «Los diversos órdenes del ser son los grados de la voluntad. Existir

personalismo cristiano: Dios es persona, pues tal término designa un ser libre que se pone y se reconoce como tal; y es persona también el hombre, que, como espíritu, realiza su propio querer y libertad.

El fin de la voluntad creadora no puede ser sino algo fuera de Dios, ya que El no tiene necesidad de nada. En consecuencia, Dios crea en vista de la criatura querida por sí misma; éste es, para nuestro filósofo, el sentido de la creación por amor, pues la realización del querer divino es el amor de Dios. El amor del hombre a Dios es la réplica del amor divino. La criatura, en efecto, no puede realizar su libertad sino amando a Dios, ya que el bien de la criatura consiste en unirse a Dios. Si se fundase exclusivamente sobre sí misma, se separaría de la voluntad creadora, contradicción interna equivalente a querer su propio aniquilamiento, ya que Dios es su principio [5].

Desde esta metafísica Secrétan esboza una filosofía de la historia y una ética social. El significado de la vida histórico-temporal del hombre está en su esfuerzo hacia la libertad y el progreso. Pero puesto que la realización de la libertad es la tendencia hacia la unidad con Dios, implica a la vez el esfuerzo hacia una comunidad humana perfecta, fundada en la solidaridad y el amor. Secrétan encuentra el principio moral fundamental en el deber de buscar el propio bien y felicidad en la realización solidaria del bien de todos [6].

La filosofía de Secrétan se mueve en un clima netamente cristiano, y él mismo la calificó de «apología del cristianismo», que trata de justificar y comprender los dogmas fundamentales cristianos. Habla de la «razón cristiana» como contrapuesta a la «razón pagana», porque aquélla sola puede comprender los hechos de la historia a la luz de la revelación cristiana de la caída y la redención. Ello es verdad respecto de las verdades básicas del teísmo espiritual; pero otros dogmas los interpreta de un modo racionalista, como simple esfuerzo del hombre de retornar al orden divino y a la reconciliación con Dios, al margen de la divinidad de Cristo. Sin embargo, siempre enseñó que sólo la religión cristiana satisface plenamente los deseos de un espíritu religioso y sólo por una íntima adhesión de la humanidad a Cristo y su doctrina pueden resolverse los problemas políticos y religiosos.

significa ser querido (por Dios); ser sustancia significa querer; vivir significa quererse; ser espíritu significa producir la propia voluntad, querer el propio querer».

[5] Ibid., I lec.20. Cf. p.904.

[6] *Le principe de la morale* (p.6): «Proceder como miembro libre de un todo solidario, buscar la realización del propio ser verdadero, del propio bien y de la propia felicidad en la realización y en el bien del todo de que se forma parte».

La posición espiritualista fue también compartida por el pensador ginebrino ENRIQUE FEDERICO AMIEL (1821-1881). Huérfano desde muy joven, viajó por Italia y Alemania y estudió en Heidelberg y Berlín. Fue profesor de filosofía en la Universidad de Ginebra. Se hizo célebre al conocerse en edición póstuma su famoso *Journal intime*[47], en que desde 1847 hasta la muerte comentaba con profundos pensamientos los pequeños episodios de su vivir solitario y vagabundo por la naturaleza, a lo Rousseau. La índole un tanto femenina y tímida de su personalidad original, que en él se trasluce, ha dado lugar a diversas interpretaciones psicoanalíticas, como la de nuestro Marañón. Su pensamiento y método de filosofar anticipa motivos de gran influencia en la cultura moderna, desde Freud y Nietzsche a los existencialistas. Con los espiritualistas, su actitud básica permanece anclada en una visión humanista cristiana del hombre. Para él es también la filosofía «la conciencia que se comprende a sí misma con todo lo que contiene». Su *Diario* representa también una fuerte crítica a la fe en el progreso que dominaba en su época.

JULIO LEQUIER (1814-1862), pertenece a los primeros representantes de la filosofía espiritualista de la libertad. Nació cerca de Saint-Brieuc, en la Bretaña. Estudió en el Politécnico de París, donde sufrió su primera crisis al no poder concordar el determinismo de la ciencia con la fe, que postula la libertad. Desde estudiante trabó amistad con Renouvier, que iba a editar sus obras. Otra grave crisis religiosa le sobrevino cuando enseñaba en la Escuela egipcia. Internado en 1851, pudo retornar a una cátedra de provincia (1853-1854). Vivió en amarga y áspera soledad, lejano de todo éxito en la vida, olvidado de sus contemporáneos. Desapareció en circunstancias misteriosas en una playa de su costa bretona.

Lequier no publicó nada en vida. Su amigo Renouvier, con quien mantuvo correspondencia, publicó una primera selección de sus escritos con el título *La recherche d'une première vérité* (París 1865) e insertó otros fragmentos en la «Rev. Métaphys. Mor.» (1914). Otros escritos inéditos fueron publicados, con el título *La liberté* (París 1936), por J. Grenier, el cual agregó en la edición de sus *Obras completas*, *Réflexions et pensées diverses* con el epistolario[8].

El pensamiento filosófico de Lequier, nada concluso y sistemático, está caracterizado por la afirmación vehemente de la libertad, en un momento en que el determinismo de la ciencia positiva conquistaba los espíritus. El filósofo bretón impugna con vigor esta corriente en nombre de la experiencia de la libertad. Los deterministas son especulativos para quienes sólo lo exterior existe. No conciben la

[7] *Journal intime*, 2 vols. (Ginebra 1883-84); ed. E. BOUVIER, 3 vols. (Ginebra-París 1923). Cf. G. B. MARCHESI, *Il pensieroso. Studio su F. Amiel* (Milán 1908); P. ARCARI, *F. Amiel* (Génova 1912); A. SEVERINO, *Il sentimento religioso di F. Amiel* (Roma 1921); E. MERIAN-GENAST, *F. Amiel im Spiegel der europäischen Kritik* (Marburgo 1931); L. BOPP, *H. F. Amiel. Essai sur sa pensée et son caractère d'après des documents inédits* (París 1931); G. MARAÑÓN, *Amiel: un estudio sobre la timidez* (Madrid 1922).

[8] *Oeuvres complètes* por J. GRENIER (Neuchâtel 1952). Cf. D. LEQUIER, *J. Lequier* (París 1963); G. SÉAILLES, *Un philosophe inconnu, J. Lequier*: Rev. Philos. (1898); J. GRENIER, *La philosophie de J. Lequier* (París 1936); X. TILLIETTE, *J. Lequier ou le tourment de la liberté* (París 1964); E. CALLOT, *Propos sur J. Lequier, philosophe de la liberté* (París 1962). G. A. ROGGERONE, *La via nuova di Lequier* (Milán 1968).

acción sino sobre las cosas, como se actúa sobre una máquina [9]. Pero tampoco está de acuerdo con los espiritualistas, en cuanto pretenden captar con evidencia la libertad en la conciencia, por el sentimiento de ausencia de coacción.

La novedad de Lequier está en que introduce la libertad como condición indispensable de la investigación de la verdad; es «una *condición* positiva, es decir, medio de conocimiento» [10]. La libertad se descubre en el poder de disponer de nuestros pensamientos, de conferirles un orden que no sea de necesidad natural. El error estriba en querer buscar una cosa, o una evidencia, que obligue a afirmar la verdad, pues «es un acto de libertad la investigación misma que afirma la libertad». Lequier parece dudar de la fuerza de la evidencia que impone una verdad, y admitir sólo la adhesión libre a la verdad, como en la fe. En todo caso, la libertad sólo se halla para él en la investigación que busque una verdad primera, que se baste a sí misma y esté a cubierto de toda duda.

Lequier tiende a fundamentar la doctrina de Dios sobre la noción de una libertad absoluta y creadora. Pero de ahí le venían los contrastes y dudas con su conciencia de ferviente católico, pues la misma concepción de libertad independiente y creadora aplicaba también al hombre. «Ser libre es hacer, no devenir, sino hacer y, al hacer, hacerse» [11]. Lector asiduo de la Biblia y los Padres, en especial de San Pablo y San Agustín, anduvo atormentado con el problema de la predestinación, de concordar la omnipotencia divina con la libertad e independencia de la persona humana. La conciliación, según Lequier, se orienta en la dirección molinista de simple presciencia de la sucesión temporal de nuestros actos, sin haberse aquietado su espíritu en una definitiva solución.

Junto a la afirmación espiritualista de la libertad, surgía en Francia el impulso creciente hacia *el liberalismo político*. Cabe mencionar como un punto de partida de este liberalismo democrático, ALEXIS DE TOCQUEVILLE (1805-1859), a la vez doctrinario e historiador de las ideas políticas. Enviado en 1830 a Estados Unidos para estudiar su régimen penitenciario, en la experiencia democrática de la sociedad americana encontró su vocación de estudioso de la teoría constitucional y de la filosofía de la vida pública. Fruto de sus observaciones y meditación fue la famosa obra *De la démocratie en Amérique*, 3 vols. (París 1835-40), que tuvo gran difusión, completada con la obra histórica *L'ancien Régime et la Révolution* (París 1856). El tema central de la primera es el de la reconciliación de la individualidad y libertad con la igualdad democrática. El interés del autor se concentra así en la búsqueda de principios institucionales y garantías capaces de sostener la sociedad democrática contra los dos extremismos que siempre le amenazan, pro-

[9] *La recherche d'une première vérité* (1925) (p.134): «Este espantoso dogma de la necesidad es indemostrable; es una quimera que encierra en sus entrañas la duda absoluta. Queda aniquilado frente a un examen serio y atento, como esos fantasmas formados de una mezcla de luz y de sombra que sólo espantan al miedo y que la mano disipa al tocarlos».

[10] Ibid., p.141.

[11] Ibid., p.143.

La posición espiritualista fue también compartida por el pensador ginebrino ENRIQUE FEDERICO AMIEL (1821-1881). Huérfano desde muy joven, viajó por Italia y Alemania y estudió en Heidelberg y Berlín. Fue profesor de filosofía en la Universidad de Ginebra. Se hizo célebre al conocerse en edición póstuma su famoso *Journal intime*[7], en que desde 1847 hasta la muerte comentaba con profundos pensamientos los pequeños episodios de su vivir solitario y vagabundo por la naturaleza, a lo Rousseau. La índole un tanto femenina y tímida de su personalidad original, que en él se trasluce, ha dado lugar a diversas interpretaciones psicoanalíticas, como la de nuestro Marañón. Su pensamiento y método de filosofar anticipa motivos de gran influencia en la cultura moderna, desde Freud y Nietzsche a los existencialistas. Con los espiritualistas, su actitud básica permanece anclada en una visión humanista cristiana del hombre. Para él es también la filosofía «la conciencia que se comprende a sí misma con todo lo que contiene». Su *Diario* representa también una fuerte crítica a la fe en el progreso que dominaba en su época.

JULIO LEQUIER (1814-1862), pertenece a los primeros representantes de la filosofía espiritualista de la libertad. Nació cerca de Saint-Brieuc, en la Bretaña. Estudió en el Politécnico de París, donde sufrió su primera crisis al no poder concordar el determinismo de la ciencia con la fe, que postula la libertad. Desde estudiante trabó amistad con Renouvier, que iba a editar sus obras. Otra grave crisis religiosa le sobrevino cuando enseñaba en la Escuela egipcia. Internado en 1851, pudo retornar a una cátedra de provincia (1853-1854). Vivió en amarga y áspera soledad, lejano de todo éxito en la vida, olvidado de sus contemporáneos. Desapareció en circunstancias misteriosas en una playa de su costa bretona.

Lequier no publicó nada en vida. Su amigo Renouvier, con quien mantuvo correspondencia, publicó una primera selección de sus escritos con el título *La recherche d'une première vérité* (París 1865) e insertó otros fragmentos en la «Rev. Métaphys. Mor.» (1914). Otros escritos inéditos fueron publicados, con el título *La liberté* (París 1936), por J. Grenier, el cual agregó en la edición de sus *Obras completas, Réflexions et pensées diverses* con el epistolario[8].

El pensamiento filosófico de Lequier, nada concluso y sistemático, está caracterizado por la afirmación vehemente de la libertad, en un momento en que el determinismo de la ciencia positiva conquistaba los espíritus. El filósofo bretón impugna con vigor esta corriente en nombre de la experiencia de la libertad. Los deterministas son especulativos para quienes sólo lo exterior existe. No conciben la

[7] *Journal intime*, 2 vols. (Ginebra 1883-84); ed. E. BOUVIER, 3 vols. (Ginebra-París 1923). Cf. G. B. MARCHESI, *Il pensieroso. Studio su F. Amiel* (Milán 1908); P. ARCARI, *F. Amiel* (Génova 1912); A. SEVERINO, *Il sentimento religioso di F. Amiel* (Roma 1921); E. MERIAN-GENAST, *F. Amiel im Spiegel der europäischen Kritik* (Marburgo 1931); L. BOPP, *H. F. Amiel. Essai sur sa pensée et son caractère d'après des documents inédits* (París 1931); G. MARAÑÓN, *Amiel: un estudio sobre la timidez* (Madrid 1922).

[8] *Oeuvres complètes* por J. GRENIER (Neuchâtel 1952). Cf. D. LEQUIER, *J. Lequier* (París 1963); G. SÉAILLES, *Un philosophe inconnu, J. Lequier*: Rev. Philos. (1898); J. GRENIER, *La philosophie de J. Lequier* (París 1936); X. TILLIETTE, *J. Lequier ou le tourment de la liberté* (París 1964); E. CALLOT, *Propos sur J. Lequier, philosophe de la liberté* (París 1962). G. A. ROGGERONE, *La via nuova di Lequier* (Milán 1968).

acción sino sobre las cosas, como se actúa sobre una máquina [9]. Pero tampoco está de acuerdo con los espiritualistas, en cuanto pretenden captar con evidencia la libertad en la conciencia, por el sentimiento de ausencia de coacción.

La novedad de Lequier está en que introduce la libertad como condición indispensable de la investigación de la verdad; es «una *condición* positiva, es decir, medio de conocimiento» [10]. La libertad se descubre en el poder de disponer de nuestros pensamientos, de conferirles un orden que no sea de necesidad natural. El error estriba en querer buscar una cosa, o una evidencia, que obligue a afirmar la verdad, pues «es un acto de libertad la investigación misma que afirma la libertad». Lequier parece dudar de la fuerza de la evidencia que impone una verdad, y admitir sólo la adhesión libre a la verdad, como en la fe. En todo caso, la libertad sólo se halla para él en la investigación que busque una verdad primera, que se baste a sí misma y esté a cubierto de toda duda.

Lequier tiende a fundamentar la doctrina de Dios sobre la noción de una libertad absoluta y creadora. Pero de ahí le venían los contrastes y dudas con su conciencia de ferviente católico, pues la misma concepción de libertad independiente y creadora aplicaba también al hombre. «Ser libre es hacer, no devenir, sino hacer y, al hacer, hacerse» [11]. Lector asiduo de la Biblia y los Padres, en especial de San Pablo y San Agustín, anduvo atormentado con el problema de la predestinación, de concordar la omnipotencia divina con la libertad e independencia de la persona humana. La conciliación, según Lequier, se orienta en la dirección molinista de simple presciencia de la sucesión temporal de nuestros actos, sin haberse aquietado su espíritu en una definitiva solución.

Junto a la afirmación espiritualista de la libertad, surgía en Francia el impulso creciente hacia *el liberalismo político*. Cabe mencionar como un punto de partida de este liberalismo democrático, ALEXIS DE TOCQUEVILLE (1805-1859), a la vez doctrinario e historiador de las ideas políticas. Enviado en 1830 a Estados Unidos para estudiar su régimen penitenciario, en la experiencia democrática de la sociedad americana encontró su vocación de estudioso de la teoría constitucional y de la filosofía de la vida pública. Fruto de sus observaciones y meditación fue la famosa obra *De la démocratie en Amérique*, 3 vols. (París 1835-40), que tuvo gran difusión, completada con la obra histórica *L'ancien Régime et la Révolution* (París 1856). El tema central de la primera es el de la reconciliación de la individualidad y libertad con la igualdad democrática. El interés del autor se concentra así en la búsqueda de principios institucionales y garantías capaces de sostener la sociedad democrática contra los dos extremismos que siempre le amenazan, pro-

[9] *La recherche d'une première vérité* (1925) (p.134): «Este espantoso dogma de la necesidad es indemostrable; es una quimera que encierra en sus entrañas la duda absoluta. Queda aniquilado frente a un examen serio y atento, como esos fantasmas formados de una mezcla de luz y de sombra que sólo espantan al miedo y que la mano disipa al tocarlos».

[10] Ibid., p.141.

[11] Ibid., p.143.

venientes del excesivo espíritu individualista y de la uniformidad del colectivismo.

El principal representante del liberalismo filosófico en esta época es JULIO SIMON (1814-1896), político de la oposición al segundo imperio y, más tarde (1875), presidente del gobierno. Su liberalismo es racionalista, fundado no en la opinión pública, sino en la razón, que se identifica con la libertad humana. En su obra *La religion naturelle* (París 1856) se declara partidario del deísmo de los librepensadores. Dios es incomprensible y no representable en dogmas; pero está presente en el mundo, y especialmente en el corazón de los hombres. La injusticia que se encuentra en el mundo postula una vida inmortal para el hombre. Se debe practicar la tolerancia, pues todas las opiniones religiosas se reducen en su contenido a la religión natural. En la obra *Le devoir* (París 1854) combate el formalismo kantiano y reduce el contenido de la moral a los principios de la religión natural: amor de Dios, de sí y de la humanidad, confirmados además por la autoridad del Evangelio. Por ello niega valor ético a la voluntad de la mayoría, por lo que se ha de estar en guardia contra los peligros del sufragio universal. En la obra principal *La liberté* (2 vols., 1859) funda su concepción política en la doctrina de que la razón es de origen divino, por lo que la libertad debe acomodarse a la ley natural, y toda ley civil en tanto es legítima en cuanto está fundada en ella. El Estado es legítimo sólo en cuanto la protege y excluya todo absolutismo, sea el tradicional sea el revolucionario o popular. En *La liberté de conscience* (1857) aboga por la separación de la Iglesia y el Estado, y en otros escritos, como *L'ouvrière* (1861) y *L'école* (1864), intenta una aplicación de sus principios políticos. Había escrito también ensayos históricos sobre Proclo, Platón y Aristóteles (1839-45).

FÉLIX RAVAISSON-MOLLIEN (1813-1900) es un filósofo original y representativo de esta corriente, que ha dado al espiritualismo francés algunos de sus temas preferidos.

Nació en Namur, entonces perteneciente a Francia. Huérfano de padre desde niño, añadió el apellido Mollien por recuerdo a un tío materno que le cuidó. Cursó óptimos estudios en el colegio Rollín y en La Sorbona de París, y pasó luego breve estancia en Munich, donde siguió las lecciones de Schelling, que influenció su pensamiento. En 1838 se doctoró en París con dos tesis, una sobre Espeusipo y la famosa sobre el hábito. Enseñó filosofía en la Universidad de Rennes, pero no logró obtener una cátedra por la oposición de Cousin, y abandonó la carrera universitaria. Por influencias familiares obtuvo el cargo de inspector general de bibliotecas, y en 1859 fue nombrado inspector general de enseñanza universitaria. Fue miembro de la Academia de ciencias morales y políticas. Cultivó también la arqueología, y fue hasta su muerte conservador de antiguos en el museo de Louvre, llegando a ser un arqueólogo eminente [12].

[12] ED. de *Testament et Fragments* por C. DEVIVAISE (París 1932). TRADUCCIÓN: *El hábito*, trad. y pról. por J. SEGURA RUIZ (Buenos Aires 1964).

Su primera obra, *Essai sur la Métaphysique d'Aristote* (2 vols., París 1837; 1846), que obtuvo el premio de la Academia de Ciencias Morales, le dio una fama merecida y es considerada aún hoy como una de las mejores glosas sobre el Estagirita. Por encargo del ministro Duruy escribió el *Rapport sur la philosophie en France au XIX*^e^ *siècle* (París 1867). Pero la de más profundo contenido filosófico es su tesis doctoral *De l'habitude* (París 1939), que con el *Testament philosophique* (1901) y otros breves ensayos, como la *Philosophie contemporaine* (1840), abre el movimiento inspirador de las doctrinas de Lachelier, Boutroux y Bergson.

Pensamiento filosófico.—Ya en el *Ensayo sobre la metafísica de Aristóteles* tiende Ravaisson a considerar el aristotelismo como la doctrina originaria del espiritualismo. Presenta la orientación de Aristóteles como inversa a la de Platón, que asciende de lo individual a ideas cada vez más generales, mientras que aquél usa, sin duda, de la abstracción, pero es para comprender lo concreto y captar por la inteligencia la forma de las cosas sensibles. Combate las interpretaciones unilaterales de Aristóteles (abstractismo, o también empirismo sensista) y sostiene que no se encerró en la esfera sensista ni en la puramente lógica: razón y sensación son para Aristóteles dos momentos que le permiten llegar «a aquel superior punto de vista de la razón pura en que lo real y lo ideal, lo individual y lo universal se confunden en la actividad del pensamiento» [13], insinuando así el principio más alto de la metafísica que es Dios, pensamiento de pensamiento y a la vez intuición intelectual de lo concreto.

En *Informe sobre la filosofía en Francia* rechaza por igual el materialismo y el idealismo, porque ambas doctrinas descansan sobre un análisis que disuelve la realidad con el pretexto de comprenderla: la primera, descomponiendo la cosa en sus elementos materiales, que nos muestran los sentidos, y la segunda, encerrando lo esencial de las cosas en las ideas que de ellas abstrae el entendimiento. Ravaisson ve el principio del espiritualismo en la *conciencia*, en reflexión sobre nosotros mismos y, por nosotros, en el absoluto, del cual participamos; principio que había sido restituido a la filosofía francesa por Maine de Biran, el cual había señalado «el hecho capital que nos revela a nosotros mismos como una existencia situada fuera del curso de la naturaleza y que nos hace comprender que tal es toda existencia verdadera» [14]. Porque la filosofía se define ante todo «por el punto de vista interior y central de la reflexión sobre sí mismo», ya que la conciencia inmediata nos da a conocer la cons-

Bibliografía: A. Tilgher, *F. Ravaisson*, pref. a la trad. it. de *Saggi filosofici* (Roma 1917); J. Baruzi, introducción a la ed. de *L'habitude* (París 1927); J. Benrubi, *Les sources et les courants de la philosophie contemporaine* (París 1933); J. Dopp, *F. Ravaisson, la formation de la pensée d'après des documents inédits* (Lovaina 1933); C. Valerio, *Ravaisson e l'idealismo romantico in Francia* (Nápoles 1936); E. Boutroux, *La philosophie de F. Ravaisson*, en *Nouvelles études d'histoire de la philosophie* (París 1927); H. Bergson, *Notice sur la vie et les oeuvres de F. Ravaisson-Mollien* (París 1904; reedit. como introduc. a *Testament philosophique*).

[13] *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, préf. p.VI.

[14] *Rapport sur la philosophie en France au XIX*^e^ *siècle* p.15.

titución íntima de nuestro ser. Desde allí se descubre el objeto que le es propio: «la naturaleza espiritual» en los tres campos que debe explorar: el yo, el mundo y Dios.

Y después de un largo examen sobre la situación filosófica francesa y extranjera, concluye previendo para la nueva época la formación de un *realismo o positivismo espiritualista*, que indudablemente hace suyo [15]. El término de «positivismo», más que en Comte, se inspira en la «filosofía positiva» de Schelling, del cual toma la idea de la continuidad del espíritu con la materia (que desarrolla en la tesis doctoral), sin compartir, no obstante, su concepción de unidad panteísta.

En la densa y breve tesis *De l'habitude* ofrece Ravaisson los más originales motivos de su concepción espiritualista. El tema del hábito lo ha tomado de una obra similar de Maine de Biran, en quien se inspira [16]. Pero él lo ha erigido en clave de bóveda para comprender la realidad. El punto de partida es la noción general del hábito, tomada de Biran. «Es una manera de ser general, permanente», contraída a consecuencia de un cambio, «una disposición... engendrada en un ser por la continuidad o la repetición de este mismo cambio» [17]. Supone una materia susceptible de cambio, la plasticidad de lo orgánico; por eso no es posible en el reino inorgánico, dominado por la necesidad mecánica o el destino. Sólo se da en el dominio de la vida, que es el reino de la naturaleza [18]. Mas «la vida implica la oposición de la receptividad y espontaneidad», un principio pasivo y mudable y un principio activo, o consciente y espontáneo, una pasión y una acción entre ambos. La actividad motriz imprime una modificación en la pasividad orgánica mediante un *esfuerzo*, y «es en la conciencia de este esfuerzo como se manifiesta necesariamente a ella, bajo la forma eminente de la actividad voluntaria, la personalidad» [19].

El fenómeno del hábito revela, pues, según Ravaisson, la estructura constitutiva de la naturaleza. Está constituida por dos polos o principios opuestos: el de la pasividad material y el de la actividad o potencia motriz. Pero esta actividad libre, opuesta al mundo mecánico, forma el reino de la conciencia y del espíritu. El ser espiritual emerge de los fondos oscuros de la vida orgánica e inconsciente a través de los varios grados del conocimiento [20].

[15] Ibid., p.274-5: «(La próxima época filosófica) cuyo carácter general será el predominio de lo que se podría llamar *un realismo o positivismo espiritualista*, que tiene por principio generador *la conciencia* que el espíritu tiene en sí de una existencia que no es sino acción, y de la cual reconoce que toda otra existencia deriva».

[16] MAINE DE BIRAN, *Influence de l'habitude sur la faculté de penser* (París 1941).

[17] *De l'habitude*, ed. de J. BARUZI (París 1927) p.2-3.

[18] Ibid., p.7: «Sólo el ser viviente es una naturaleza distinta, como sólo él es un ser. Es, pues, en el principio de la vida donde consiste propiamente la naturaleza como ser. El reino inorgánico puede ser considerado como el imperio del destino, y el reino orgánico, como el imperio de la naturaleza».

[19] Ibid., p.8.14 22.

[20] Ibid., p.16: «Así aparece en el imperio de la naturaleza el reino del conocimiento .., el primer fulgor de la libertad.. El ser, saliendo en su origen de la fatalidad del mundo mecánico, se manifiesta en el mundo..., bajo la forma realizada de la más libre actividad. Pero este ser somos nosotros mismos. Aquí comienza la conciencia, y en la conciencia destellan la inteligencia y la libertad».

Así, el hábito es concebido como el término medio entre la naturaleza y el espíritu, que permite entender su unidad. Hay una continua refluencia entre la actividad espiritual y la naturaleza. «La ley del hábito no se explica sino por el desenvolvimiento de una espontaneidad pasiva y activa a la vez» [21]. Es, por consiguiente, «un término medio entre la voluntad y la naturaleza», o «una fluxión dinámica» de la «voluntad a la naturaleza» [22]. Porque el hábito, que es actividad espiritual, inicialmente libre y consciente, con la repetición de actos da lugar a movimientos automáticos, a tendencias instintivas que actúan sin esfuerzo y con seguridad. Pero estos movimientos habituales derivan de la inteligencia, porque se orientan hacia un fin, y el fin implica inteligencia. Por esto llama Ravaisson al hábito una «idea sustancial», un producto de la inteligencia y la voluntad, que se ha plasmado en la *realidad* y que refleja la degradación del pensamiento en oscura intuición [23].

Con esta sutil especulación pretende Ravaisson justificar su concepción de la realidad íntima de las cosas como espíritu, actividad de la inteligencia y de la voluntad motriz. La naturaleza es una revelación sucesiva de la «natura naturante», o del principio espiritual, a través de una serie de grados, dice en su formulación del hábito como segunda naturaleza [24]. El hábito manifiesta una *degradación* de la conciencia y de la voluntad, cuya actividad espiritual desciende en grados sucesivos y se disemina en la inercia y pasividad de la naturaleza, como en el hombre la actividad libre se degrada en el movimiento instintivo [25]. Es una caída hacia la necesidad natural. A su vez, la naturaleza se eleva y se desenvuelve en actividades diversas hasta expansionarse en la conciencia, «como una espiral cuyo principio reside en lo profundo de la naturaleza y que termina por expansionarse en la conciencia. Es esta espiral por la que el hábito redesciende desde «la región clara de la conciencia hasta la sombría noche de la naturaleza» [26]. El descenso y degradación adviene con la dispersión del principio espiritual y libre en la multiplicidad de las cosas. «La historia del hábito representa el retorno de la libertad a la naturaleza, o más bien la invasión al dominio de la libertad por la espontaneidad», termina Ravaisson [27].

[21] Ibid., p.35.

[22] Ibid., p.40: «Como el esfuerzo entre la acción y la pasión, el hábito es el límite común, o el termino medio entre la voluntad y la naturaleza . El hábito es, pues, por decirlo así, la *diferencial* infinitesimal o, más bien, la *fluxión* dinámica de la voluntad a la naturaleza. La naturaleza es el límite del movimiento de degradación del hábito».

[23] Ibid., p.37: «La *idea* deviene *ser* .. El hábito es siempre más una *idea sustancial*. La inteligencia oscura que sucede por el hábito a la reflexión, esta inteligencia inmediata en que el objeto y el sujeto son confundidos, es una *intuición real*, en que se confunden lo real y lo ideal, el ser y el pensamiento».

[24] Ibid., p.40-41: «Descendiendo por grados de las más claras regiones de la conciencia, el hábito lleva consigo la luz a las profundidades y a la sombría noche de la naturaleza. Es una naturaleza adquirida, una *segunda naturaleza* que tiene su razón última en la naturaleza primitiva .. Es, en fin, una naturaleza *naturada*, obra y revelación sucesiva de la naturaleza *naturante*».

[25] Ibid., p.43-44: «La degradación sucesiva de la conciencia y de la voluntad en la parte voluntaria del movimiento representa, pues, la serie simultánea de estados sucesivos de la voluntad y la conciencia..., desde la región de la voluntad hasta la de la sola naturaleza. El último grado del hábito responde a la naturaleza misma».

[26] Ibid., p.61. Cf. p.40.

[27] Ibid., p.62.

La producción de Lachelier no es abundante. Comprende la tesis francesa del doctorado *Du fondement de l'induction* (París 1871) y el artículo *Psychologie et métaphysique* (que desde la 2.ª ed., de 1896, va en apéndice de la primera obra). En ambos ensayos se contiene lo esencial de su pensamiento. Otro apéndice a dicha obra son las *Notes sur le pari de Pascal*. El segundo volumen *Études sur le syllogisme* (París 1907) reúne también dos artículos escritos anteriormente (1876, 1906) y refleja en parte la tesis doctoral latina *De natura syllogismi* (1872). Pero la influencia que Lachelier ejerció sobre los espiritualistas de su tiempo se debe sobre todo a sus cursos en la Escuela normal, parte de cuya doctrina fue recogida por Séailles [30].

Pensamiento filosófico.—Lachelier estructura su obra *Fundamento de la inducción* sobre doctrinas de Kant, demostrando el principio de causalidad y, con ello, el mecanismo universal por la «analítica trascendental» y el principio de finalidad siguiendo a la «crítica del juicio». También el artículo mencionado contiene análisis netamente idealistas. Por ello es considerado por algunos como representante de la dirección postkantiana en Francia, y por otros como idealista e introductor en su patria del hegelianismo, ya que discípulos suyos idealistas apelan a él. Pero a juzgar por todo el contexto y dirección de su pensamiento, hemos de considerarle entre los seguidores del *realismo espiritualista* (según él mismo dice) y de una filosofía de la libertad.

El examen de la inducción, observa, que concluye de un número reducido de casos a una ley absoluta, hace ver que tales leyes mecánicas no se apoyan en el número de casos observados, sino en la necesidad natural de que los hechos ocurran así. De esta necesidad parece que sólo podremos estar ciertos si la causalidad se funda en un principio *a priori*. «Si las condiciones de la existencia de las cosas son las mismas de la posibilidad del pensamiento, podemos determinarlas absolutamente *a priori*, puesto que resultan de la naturaleza misma de nuestro espíritu» [31]. Así, todos los fenómenos están sujetos a la ley de las causas eficientes, porque esta ley es el solo fundamento que podemos dar a la unidad del universo, la cual, a su vez, es la condición suprema de la posibilidad del pensamiento. Pero observa Lachelier que la unidad del universo, fundada sobre la necesidad de las leyes mecánicas, determina sin duda el *lugar* que cada cosa ocupa en el conjunto de los fenómenos, pero no la *existencia concreta* de la cosa misma. Para que se tenga esta última se precisa una nueva unidad, que no puede

[30] *Oeuvres complètes*, 2 vols. (París 1933). BIBLIOGRAFÍA: G. SÉAILLES, *La philosophie de J. Lachelier* (París 1920); E. BOUTROUX, *Nouvelles études d'histoire de la philos.* (París 1927); A. ETCHEVERRY, *L'idéalisme français contemporaine* (París 1933); C. DEVIVAISE, *La philos. religieuse de J. Lachelier*: Rev. Scien. phil. théol. (1939) 435-64; P. GIGLIO, *L'ideale della libertà nella philos. di Lachelier* (Roma 1946); R. JOLIVET, *De Rosmini à Lachelier* (París 1959); G. MAUCHAUSSAT, *L'idéalisme de Lachelier* (París 1961); L. ROBBERECHTS, *Lachelier à partir de ses sources*: Rev. Philos. Louvain. (1967) 169-91.

[31] *Du fondement de l'induction* p.48.

venir sino de lo que concurre a realizar un *fin*, que es la intencionalidad de una voluntad, y, en definitiva, la voluntad libre.

En el fondo, Lachelier pretende contraponer la *realidad* del orden finalista de la naturaleza a la apariencia del orden mecánico. La naturaleza fundada en la ley necesaria de las causas eficientes tiene una existencia *abstracta*, idéntica a la ciencia de que es objeto; la naturaleza fundada en la ley contingente de las causas finales tiene una existencia *concreta*, que se identifica con la función misma del pensamiento. Pero la existencia abstracta es concebible sólo tomando por base la existencia concreta; la sucesión de una causa en otra se detiene por la consideración del fin, de modo que la verdadera realidad es la contingencia universal, la libertad. Lachelier intenta así pasar de un «idealismo materialista», cual es el mecanicismo, a un *realismo espiritualista* que parece configurarse como *espiritualismo actualista*: todo ser es una fuerza, y toda fuerza es un pensamiento [32].

Igual vaguedad se advierte en el segundo ensayo, *Metafísica y psicología*, que fluctúa entre motivos idealistas y el realismo espiritualista. En él pretende Lachelier justificar aquel tránsito de la observación de los fenómenos psíquicos a una conclusión acerca de la naturaleza de las cosas en sí, que ya Cousin recomendaba. El valor objetivo del conocimiento es de hecho garantizado no por el conocimiento de lo sensible, sino por una conciencia intelectual que no añade nada al contenido de la conciencia sensible, pero que le imprime el sello de la objetividad. Del análisis de la conciencia pasa a un procedimiento de síntesis, que marca el paso de la psicología a la metafísica. El análisis consideraba el pensamiento como un hecho, que resolvía en sus elementos. Considerarlo como un hacerse es pasar del análisis a la síntesis, de la psicología a la metafísica. Ese proceso sintético pasa, a la manera de Fichte, por tres tiempos. En el primero, la idea de ser o de verdad se pone necesariamente como la forma vacía de una existencia, como ser abstracto o posible. En el segundo, pone por un acto de voluntad el ser concreto y él mismo se produce como pensamiento concreto y viviente. Por una tercera operación, el pensamiento reflexiona sobre sí mismo como fuente de ser y se pone como espontaneidad absoluta o libertad soberana, del que la naturaleza, con su necesidad y finalidad, no es más que un momento.

En todo caso, Lachelier, creyente católico, no se ha detenido con este resultado, al parecer panteísta, de su especulación. El pensamiento no puede contentarse en su desarrollo con este absoluto formal que alcanza dicha filosofía, basada en premisas kantianas e idealistas. El paso del absoluto formal al absoluto real, de la idea

[32] Ibid., p.102: «La verdadera filosofía de la naturaleza es un *realismo espiritualista*, a los ojos del cual todo ser es una fuerza, y toda fuerza un pensamiento que tiende a una conciencia cada vez más completa de sí mismo». Quiere todo ello indicar que, si únicamente hubiera en el universo causalidad mecánica, sería imposible la mutua coordinación de los seres particulares sometidos a ella. Por eso el pensamiento postula una ley de finalidad que reduzca los fenómenos a unidad interna y orgánica. El mecanismo alcanza las cosas en cierto modo superficialmente; la finalidad y libertad penetran en lo más íntimo de ellas.

de Dios a un Dios real y viviente se realiza por la *fe*, dice en la *Nota sobre la apuesta de Pascal*[33]. No es, sin embargo, una fe ciega, sino racional y apoyada en el «argumento ontológico». Que no es meramente «ontológico», según lo entiende, sino fundado en la aspiración real de nuestro espíritu hacia el bien supremo: Dios es concebido como posible, con una posibilidad no solamente lógica, sino real, puesto que la razón y la libertad en nosotros tienden a un vivir espiritual sin límites.

EMILIO BOUTROUX (1845-1921) es el pensador más eminente de esta corriente del espiritualismo y filosofía de la libertad.

Nació en Montrouge (Sena) e hizo sus estudios liceales en París. Ingresó en la Escuela normal, donde tuvo por maestro a Lachelier, que influyó eficazmente en la formación de su pensamiento. Pasó a Alemania, donde conoció a Zeller, a cuyos cursos asistió. Doctorado en París con doble tesis, latina y francesa (1874), comenzó su actividad docente en los liceos de Caen, Montpellier y Nancy, donde se desposó con la hermana de H. Poincaré, que aportó a su formación la riqueza de una buena preparación científica. Desde 1877 fue profesor en París, primero en la Escuela normal y después en La Sorbona. En 1902 abandonó la enseñanza y llevó la dirección de la fundación Thiers. Fue miembro de la Academia de Ciencias Morales y Políticas y de la Academia Francesa.

Sus primeros escritos fueron sus dos tesis doctorales *De veritatibus aeternis apud Cartesium* (París 1874) y *De la contingence des lois de la nature* (1874), su obra teórica fundamental. Ambas señalan las dos direcciones de su producción ulterior, histórica y teórica. En el campo de la historia de la filosofía, además de la traducción de la *Filosofía de los griegos*, de Zeller (París 1877-1884), publicó ensayos sobre Pascal y James y tres series de *Études d'histoire de la philosophie* (1897-1927), en que examina la historia de los grandes sistemas, sobre todo de Aristóteles, Leibniz y Kant. En el campo teórico publicó *De l'idée de loi naturelle dans la science et la philosophie contemporaine* (París 1895), que completa, con la primera de la contingencia, su pensamiento fundamental; otros escritos breves recogidos en *La nature et l'esprit* (1904-1905) y la segunda obra importante *Science et religion dans la philosophie contemporaine* (1908)[34].

El contingentismo.—Por el motivo principal de su primera obra *De la contingencia de las leyes de la naturaleza*, a la filosofía de

[33] *Notes sur le pari de Pascal*, en Apéndice a *Le fondement de l'induction* (5.ª ed.): «La cuestión más alta de la filosofía, ya más religiosa que filosófica, es el paso de lo absoluto formal a lo absoluto real y viviente, de la idea de Dios a Dios. Si el silogismo fracasa aquí, que la fe haga su prueba, que el argumento ontológico ceda su lugar a la apuesta».

[34] TRADUCCIÓN: *Ciencia y religión en la filosofía contemporánea*, trad. de M. RODRÍGUEZ NAVA (Buenos Aires 1964). BIBLIOGRAFÍA: P. JANET, *La philosophie française contemporaine* (París 1879); P. GONNELLE, *E. Boutroux* (París 1908); P. ARCHAMBAULT, *E. Boutroux, choix de textes avec une étude sur l'oeuvre* (París 1910); A. P. LA FONTAINE, *La philos. d'E. Boutroux* (París 1920); L. S. CRAWFORD, *The Philosophy of E. Boutroux* (Nueva York 1924); C. RAUZOLI, *Boutroux: La vita, il pensiero filos.* (Milán 1924); M. SCHYNS, *La philos. d'E. Boutroux* (París 1924); E. LIGNORI-BARBIERI, *La filos. di E. Boutroux e la reazione all'intelletualismo nella filos. franc. contemporanea* (Pisa 1926); A. BAILLOT, *La philos. de la religion selon E. Boutroux*: Rev. Thom. (1934) 313-52; ID., *E. Boutroux et la pensée religieuse* (París 1958); J. BENDA, *De quelques constantes de l'esprit humaine* (París 1950).

Boutroux se ha dado el nombre de *contingentismo*, ya que sustituye a la necesidad de las leyes de la naturaleza el concepto de «contingencia», que desborda esas leyes y debe explicar la estructura intrínseca de la realidad. Esta filosofía trata de instaurar el dominio de la contingencia en el mundo, es decir, de la libertad frente a la necesidad mecánica, subordinando a ella, sea la ciencia positiva, sea la metafísica como doctrina del ser. A esa ciencia positiva, fundada sobre el presupuesto de la necesidad, cuya transcripción en términos conceptuales es el principio de causalidad, la doctrina de la contingencia opone que el fondo del ser está penetrado de una libre espontaneidad creadora por la cual los seres se elevan gradualmente, en escala jerárquica, hasta el pensamiento y el espíritu, en una orientación teleológica hacia Dios. Boutroux asume así los motivos de los filósofos espiritualistas que, desde Lequier, Secrétan y sobre todo Ravaisson, han hablado de la contingencia del mundo y entrevisto en el espíritu libre el fondo mismo de las cosas.

En la citada obra combate el positivismo en el reducto mismo de la ciencia positiva, que es el concepto de leyes naturales necesarias. ¿Existe en la naturaleza esa repetición de lo idéntico que satisfaga plenamente la exigencia de una necesidad absoluta? «Desde el punto de vista analítico la sola proposición enteramente necesaria en sí es la de A = A», es decir, el principio de identidad [35]. El conocimiento de los seres reales nos viene de la experiencia, no de algún juicio sintético *a priori*; pero «la experiencia, que no nos da ningún conocimiento universal en el espacio y el tiempo, puede revelarnos conexiones constantes, mas no necesarias» [36]. «El ser actualmente dado no es consecuencia necesaria de lo posible: es una forma contingente... La ley del ser dado en la experiencia puede expresarse por las varias fórmulas del principio de causalidad», cuales son: «Nada sucede sin causa», «todo lo que sucede es un efecto proporcionado a su causa» [37]. Pero esta ley, que es síntesis de dos elementos entre sí irreductibles: el cambio y la identidad, no expresa necesidad absoluta. Supondría una uniformidad entre el efecto y la causa que excluiría cualquier variación o nacimiento de nuevos caracteres. Pero esto no se verifica. El efecto tiene siempre algo nuevo, irreductible a su causa. La ley de causalidad, que ha nacido de la experiencia y presenta sólo las relaciones observables de las cosas [38], deja un gran margen a la contingencia; el efecto es de algún modo diverso de la causa y resulta, por tanto, contingente, no deducible necesariamente de ella. En consecuencia, hay en la

[35] *De la contingence des lois de la nature* (Paris [3]1896) p.8.

[36] *De la contingence des lois de la nature* c.1 p.10. Cf. p.18: «No solamente el conocimiento del ser en tanto que realidad puede derivar de la experiencia, sino que no puede tener otro origen y no puede ser reducido a un juicio sintético a priori».

[37] Ibid., c.2 p.19s. Cf. p.21: «El sentido preciso de esta ley de causalidad es: Todo cambio que sucede en las cosas está ligado invariablemente a otro cambio, como a una condición».

[38] Ibid., p.23: «La experiencia es la que ha introducido en el espíritu humano la idea científica de causa natural... No podemos decir que la naturaleza de las cosas deriva de la causalidad. Esta ley no es más que la expresión más general de las relaciones que derivan de la naturaleza observable de las cosas dadas».

realidad una «indeterminación radical», que se presenta en diversos grados [39].

En sucesivos capítulos (c.4: la materia; c.5: los cuerpos; c.6: los seres vivientes; c.7: el hombre) estudia Boutroux este margen de contingencia en la graduación de los seres. La contingencia crece a medida que se pasa a los grados superiores de la realidad y es máxima para la realidad humana. Los cuerpos no se reducen a la materia (a la cantidad y movimiento), sino que tienen muchas cualidades irreductibles a ella y, por ello, contingentes respecto de la misma. La vida, a su vez, no se puede reducir a los cuerpos y a las leyes fisicoquímicas que los rigen. Al nivel de la vida, no sólo la energía vital es imposible de medir, por implicar una idea de cualidad refractaria al número, sino que se comprueba en las transformaciones de los vivientes un factor contingente de variabilidad, de perfeccionamiento o decadencia. Y la vida humana, como vida espiritual, es irreductible a la vida puramente orgánica; la conciencia de sí, la reflexión, la personalidad, no se pueden reducir a ningún otro elemento de la realidad. Los fenómenos de la vida psíquica manifiestan, por lo tanto, una gran parte de indeterminación y, bajo las uniformidades de sucesión, una contingencia radical [40].

Es lo que aparece claramente en los actos de la *libertad*. Rectamente señala Boutroux que la voluntad libre no está determinada por los motivos preponderantes de orden teórico; la voluntad da su preferencia a un motivo más bien que a otro, y el motivo más fuerte no es tal independientemente de la voluntad, sino precisamente en virtud de ella. Por consiguiente, «la relación del acto libre a sus motivos contradice al principio de causalidad» [41]. Es decir, señalamos nosotros, al modo de causalidad determinista de la naturaleza, introduciendo ese mundo nuevo de la libertad, que es el de la contingencia radical.

En la obra *La idea de la ley natural en la ciencia y la filosofía contemporáneas*, que completa la anterior, se introduce más directamente en el terreno de las ciencias, sometiendo a análisis el concepto de ley, con lo que obtiene una crítica más cerrada del determinismo científico. Boutroux examina en sendos capítulos las leyes lógicas, matemáticas, mecánicas, físicas, químicas, biológicas, psicológicas y sociológicas, mostrando que cada grupo de leyes es irreductible al grupo inferior y, por ende, contingente respecto de él, y que dichas leyes son tanto más necesarias cuanto más abstractas de la realidad, perdiendo su valor necesario cuanto más se acercan a la realidad concreta. Las leyes lógicas puras son, desde luego, necesarias, pero «no conciernen sino poco o nada a la naturaleza interna de las cosas». La ley absolutamente necesaria es el principio de iden-

[39] Ibid., p 28: «El mundo considerado en la unidad de su existencia real presenta una indeterminación radical», muy débil si se considera una serie corta, pero visible considerando una serie larga.

[40] Ibid., c.7 p.123: «(La vida psíquica) prueba que la parte de indeterminación en el hombre es más grande que en los demás fenómenos...; se tiene derecho a admitir que los fenómenos psicológicos no son tan absolutamente determinados, sino delatan, bajo las uniformidades de sucesión..., una contingencia radical».

[41] Ibid., p.124.

tidad: A = A; pero «queda por saber si la naturaleza misma de las cosas es también conforme a este principio», pues muchos afirman con Hegel que la realidad se halla en continuo cambio. Estas leyes lógicas, como las del silogismo, «dejan indeterminadas las cosas a las cuales se aplican». El silogismo «no es sino un símbolo fabricado por el espíritu humano, y no es evidente que la necesidad que le es propia se encuentre realizada en las cosas»[42].

También las leyes matemáticas son próximas a la necesidad absoluta, pero están asimismo «alejadas de las cosas y de la realidad misma», y su aplicación a la naturaleza no puede ser sino aproximada[43]. Su «correspondencia con las leyes de las cosas» sólo puede verificarse por las demás leyes propias de la naturaleza. Pero aun estas leyes, mecánicas o fisicoquímicas, no son sino un compromiso entre necesidad y contingencia, entre matemáticas y realidad: símbolos aproximativos, en los cuales se da una traducción en relaciones de cantidad de las que son en sí mismas variaciones cualitativas.

Al máximo de contingencia se llega en las leyes psicológicas y por ello el ataque más duro de Boutroux se dirige a las formas de psicología empírica o científica que se habían construido hasta entonces, el asociacionismo y la psicología física o psicofísica. Las leyes de asociación, «artificiales, hipotéticas, vagas y superficiales, no pueden fundar un determinismo», y en muchos casos «se manifiestan insuficientes para explicar los fenómenos»[44]. En cuanto a la psicología física, encuentra absurdo e imposible medir los fenómenos y estados del alma por un equivalente mecánico, ya que no son «entidades fijas y rígidas como átomos inmutables», ni poseen las propiedades cuantitativas. La única psicología que se puede constituir como ciencia legítima será una suerte de «psicología animal», en la cual el mecanismo que rige las reacciones psíquicas «no esté sin relación con la libertad que revela la psicología humana» o psicología del alma y de la facultad de reflexión, sino que «represente el instrumento sobre el que se ejerce inmediatamente la libertad»[45].

Boutroux concluye, pues, en una contingencia sustancial de los fenómenos naturales, admitiendo sólo en la naturaleza una relativa constancia y tendencia a repetirse de los fenómenos (la que Ravaisson consideraba como degeneración de la libertad en hábito), la cual puede ser interpretada por la ciencia como necesidad mecánica. Pero a la luz de la filosofía siempre será este determinismo de las leyes un instrumento mediante el que la libertad interior dirige eficazmente los fenómenos exteriores, repite en el párrafo final del ensayo[46].

[42] *De l'idée de loi naturelle dans la science et la philos. contemporaine* (París 1925) c.2 p.17-20. Cf. p.10: «La lógica es el tipo más perfecto de la necesidad absoluta, pero presenta un mínimo de objetividad. Ella rige la superficie de las cosas, pero no determina su naturaleza; permanece verdadera cualquiera que sea esta naturaleza. La necesidad que ella implica es salvaguardada, aun si los seres... son considerados como libres».

[43] Ibid., c.3 p.27.

[44] Ibid., c.12 p.117.

[45] Ibid., p.123. Cf. p.122: «De hecho, la noción del alma interviene constantemente en las explicaciones en apariencia mecánicas que se dan a los fenómenos».

[46] Ibid., c.14 p.142-3: «Estos seres forman una jerarquía, y la acción circula entre ellos

Espiritualismo teísta.—En toda esta crítica del positivismo científico, Boutroux intenta resaltar y sacar triunfante su pensamiento espiritualista y su metafísica de la libertad, acorde con los precedentes autores. El espíritu, manifestado como libertad, aparece como el fondo de la realidad fenoménica en dicho párrafo conclusivo. De igual suerte aceptaba la psicología empírica como ciencia legítima a condición de que «dejara subsistir el espíritu y con él la posibilidad de una *metafísica espiritualista*»[47]. Por ello, al presentar como relativa y contingente la explicación del mundo dada por la ciencia positiva, proponía también una conciliación entre la necesidad y la libertad: «Toda realidad es necesaria por un lado, mas por otro es libre. Del lado de los fenómenos la necesidad es absoluta; del lado de los seres, la libertad es infinita»[48].

Pero esta libertad infinita sólo existe en Dios. La metafísica de la libertad llevaba a Boutroux a una abierta afirmación de Dios, creador con todos sus atributos trascendentes, en la larga reflexión final de *La contingencia de las leyes de la naturaleza*. Ante todo, Dios es el verdadero ser libre, pues si la libertad es constitutiva del ser, solamente el ser supremo poseerá la perfecta libertad[49]. Por lo mismo, su libertad es creadora. Dios es plenamente libre al crear, solamente sometido a un orden armónico; si crea el mundo, debe hacerlo «según un orden o unidad lógica». Y la creación lleva consigo la providencia divina de las cosas[50]. Por tanto, en Dios, como ser perfecto, encuentra Boutroux la conciliación suprema entre necesidad y libertad: la necesidad en su esencia eterna, la libertad como fuente soberana de la existencia[51].

Y, como es obvio, a este conocimiento de Dios sólo puede llegarse superando la experiencia y las ciencias positivas sobre ella fundadas. De ahí concluye Boutroux en la necesidad de la metafísica, a la que corresponde la explicación causal de los seres y sus leyes, es decir, «en el orden de la creación» o en cuanto que los seres derivan «por participación» de la causa primera[52]. A esta teodicea (tan

de alto abajo y de bajo en alto. El espíritu no mueve la materia ni inmediata ni mediatamente. Mas no existe materia bruta, y lo que hace el ser de la materia está en comunicación con lo que hace el ser del espíritu. Lo que llamamos leyes de la naturaleza es el conjunto de métodos que hemos encontrado para asimilar las cosas a nuestra inteligencia y plegarlas al cumplimiento de nuestras voluntades... La ciencia moderna le hizo ver en todo la ley, y él creyó ver su libertad hundirse en el determinismo universal. Pero una justa noción de las leyes naturales le da la posesión de sí mismo y, a la vez, le muestra que su libertad puede ser eficaz y dirigir los fenómenos... Las leyes mecánicas de la naturaleza, reveladas por la ciencia moderna, son la cadena que liga lo exterior a lo interior. Lejos de ser una necesidad, ellas nos liberan». Cf. c.13 p.133: «El conocimiento de las leyes de las cosas nos permite dominarlas, y así, lejos de dañar a nuestra libertad, el mecanismo la hace eficaz».

[47] Ibid., c.12 p.122.

[48] *De la contingence des lois de la nature*, conclusión p.131.

[49] Ibid., p.149: «No existe más que un ser libre. Todo lo que no es este ser supremo es absorbido en el sistema de las determinaciones».

[50] Ibid., p.149. Cf. p.150: «Dios no es sólo el creador del mundo; es también su providencia y vela sobre los detalles lo mismo que sobre el conjunto».

[51] Ibid., p.156: «Dios es el ser mismo cuya acción creatriz sentimos en nuestros esfuerzos para llegar a El. El es el ser *perfecto y necesario*. En él la potencia de la libertad es infinita y ella es la fuente de la existencia .. La esencia divina, coeterna a la potencia, es la perfección actual».

[52] Ibid., p.152-70. Cf. p.152: «(A la metafísica) pertenece llenar el vacío dejado por la filosofía de la naturaleza .. para conocer por vía distinta de la experiencia, no ya sólo esencias y leyes, sino verdaderas causas, dotadas a la vez de facultad de cambio y facultad de per-

concorde con la cristiana) corresponde una moral cuyo núcleo consiste en elevarse hacia Dios por el amor.

Y, ya en pleno siglo XX, nuestro filósofo retractó ampliamente en la obra *Ciencia y religión en la filosofía contemporánea* (1908) este tema de las relaciones de la ciencia positiva con la religión, por él entendida, según la concepción anterior, como una religión basada en la existencia de un Dios viviente, perfecto y omnipotente y de las consiguientes relaciones religiosas del hombre de culto y comunión de amor con El. La obra, de vastas proporciones y copiosa erudición, contiene una honda confrontación crítica con las principales desviaciones en filosofía religiosa que comportaban los sistemas filosóficos modernos: la religión de la humanidad de Comte, el monismo de Haeckel como religión, el psicologismo y el sociologismo, la doctrina de la inmanencia religiosa de Ritschl y Sabatier, el pragmatismo de W. James y su teoría de la experiencia religiosa; es decir, todos los sistemas de filosofía religiosa que fueron objeto de viva discusión a comienzos de siglo y que preparaban el modernismo. La crítica penetrante va dirigida a las ideas religiosas y a las premisas filosóficas de cada sistema. De nuevo el intento de Boutroux es de conciliación entre la ciencia y la religión, señalando los límites de la ciencia positiva, circunscrita al ámbito de la experiencia, y que debe dejar el camino abierto a una visión espiritualista del mundo en que se funda el valor y la necesidad de la religión, apoyada además en las aspiraciones interiores del hombre.

No es posible referir el contenido de la obra. Sin entrar en los problemas teológicos del modernismo ni intentar una plena concordancia con la ortodoxia católica, Boutroux desarrolla una profunda apología de la necesidad y valor de la religión auténtica (en el plano filosófico), en todo acorde con su espiritualismo teísta.

Otros dos pensadores cabe aquí enumerar que, desde el positivismo, se acercan a una cierta concepción espiritualista. ALFREDO FOUILLÉE (1838-1912) fue profesor en el Liceo de Burdeos y luego en la Escuela normal de París hasta 1875, en que hubo de dimitir por razón de salud. Publicó numerosas obras, en las que trata de recoger la herencia más válida del positivismo en crisis y de trascenderlo en una comprensión más elevada de la función de la filosofía. Destacan *La liberté et le déterminisme* (París 1872), *L'évolutionisme des idées-forces* (1890), *Le mouvement idéaliste et la réaction contre la science positive* (1896), *La Psychologie des idées-forces* (2 vols., 1893), *La science sociale contemporaine* (^{2}1885), *La morale des idées-forces* (1907), *Esquisse d'une interprétation du monde* (póstumo, 1913)[53].

manencia. Conocer las cosas en el orden de la creación sería conocerlas en Dios. Pues una causa no puede ser admitida como tal si no es ligada, por un lazo de participación, a la causa primera». Se insinúa, pues, en este sorprendente texto «tomista» no sólo la metafísica de la participación, sino también la de la premoción divina. Estos filósofos, desde Secrétan a Boutroux, eran muy apreciados por el P. R. GARRIGOU-LAGRANGE, que los cita con frecuencia y contra quienes contiende para corregir sus desviaciones y tratar de llevarlos al tomismo íntegro en su obra, *Dieu, son existence, sa nature* (París ^{11}1951).

53 TRADUCCIONES: *Filosofía de Platón*, trad. de A. POSADA, 4 vols. (Madrid, La España Moderna); *Novísimo concepto del Derecho*, trad. de E. GÓMEZ BAQUERO (Madrid, La Esp.

Publicó asimismo obras históricas sobre Platón, Sócrates, la moral de Kant, etc.

Fouillée se hace eco de algunos de los temas de los espiritualistas, por lo que se ha dicho que establece un puente entre Maine de Biran y Bergson. Su preocupación más general es la de señalar el significado de la filosofía en relación con la ciencia positiva. Esta nos da una visión fragmentaria y externa de la realidad. La filosofía recoge estos fragmentos y trata de reagruparlos en una síntesis completa, en una unidad total aproximativa, ya que es de suyo inalcanzable. Con todo, lo que la filosofía posee de más respecto a la ciencia es su actitud espiritualista, según la cual se dirige a percibir lo interior de las cosas, a descubrir en ellas lo que la conciencia nos hace percibir en nosotros mismos.

En este sentido, Fouillée acepta de Wundt y la corriente psicologista el postulado fundamental de la unidad de lo físico y lo psíquico, o el monismo psicofísico. Esto le conduce a elaborar su concepto central y más conocido, del cual se sirve para explicar los fenómenos más diversos: es el de la *idea-fuerza*. Toda actividad humana presupone una idea; pero toda idea es fundamentalmente una fuerza, un impulso o deseo sordo de vivir que se desarrolla por evolución desde la subconsciencia de lo orgánico hasta la conciencia clara de la inteligencia, y la hace capaz de producir nuevos hechos de conciencia. La idea, con las representaciones, los sentimientos y los deseos que implica, es un encuentro de lo interno y de lo externo; una forma que lo interno toma por la acción de lo externo y por la reacción de lo interno. Por lo mismo, es posible reducir toda energía, aun la que constituye las realidades físicas, a una u otra variedad de ideas-fuerzas o hechos de conciencia.

La idea-fuerza no es, pues, más que la sustancia psicofísica misma, la unidad individualizada de los hechos físicos y los hechos psíquicos, el centro unificador y fin intencional de la vida psíquica en su bipolaridad de lo intelectivo y lo volitivo. Permite además entender aquella acción finalista que, tanto en el mundo de la naturaleza como en el del espíritu, determina la evolución y el progreso. La evolución no es una ley, sino más bien el resultado del proceso apetitivo de la idea-fuerza, que constituye la esencia interna de nosotros mismos y el fondo de todas las cosas.

El concepto de idea-fuerza es empleado por Fouillée como fundamento de la psicología y de la sociología. Con él realiza la superación del biologismo positivista; la biología para él deviene psicología, ya que la lucha por la vida no se puede entender sino entre seres que desean nutrirse y reproducirse, es decir, seres cuyo dinamismo interior está constituido por ideas-fuerzas. La idea-fuerza

Mod.); *La ciencia social contemporánea*, trad. de A. Posada (Madrid, La Esp. Mod.); *Temperamento y carácter*, trad. de R. Rubio.

Bibliografía: A. Pawlicky, *A. Fouillées neue Theorie der Ideenkräfte* (Viena 1893); A. Guyau, *La philos. et la sociol. d'A. Fouillée* (París 1913); P. Martinetti, *La libertà* (Milán 1928); J. Benrubi, *Les sources et les courants de la philos. contemp. en France* (París 1933); E. Ganne de Beaucoudrey, *La psychol. et la métaphysique des idées-forces chez A. Fouillée* (París 1936). T. Moretti-Constanzi, *Il pensiero di A. Fouillée* (Nápoles 1936).

permite también conciliar el determinismo de los procesos naturales con la libertad moral. La doctrina de la libertad se mezcla así con la de idea-fuerza, en cuanto ésta deviene la garantía de la libertad en la tensión con que el sujeto realiza, por el deseo y el amor, el grado más alto de la actividad práctica, y en cuanto introduce en el determinismo un elemento de reacción: la influencia de la idea. La noción explicativa de las ideas-fuerzas es extendida asimismo al campo de la ética y el derecho, y también a la sociología. Las instituciones y las formas de la vida social son también como categorías mentales colectivas, productos de las ideas-fuerzas, las cuales presentan de igual modo una conciliación entre el determinismo del ambiente exterior y la libre reacción de la conciencia individual.

Con la noción, pues, de ideas-fuerzas, Fouillée indica el carácter a la vez intelectual y activo de todo fenómeno psíquico, que es al mismo tiempo discernimiento y preferencia. Esta concepción, similar a la de los neohegelianos americanos, no tuvo repercusiones en la psicología, por ir demasiado ligada a presupuestos metafísicos.

JUAN-MARÍA GUYAU (1854-1888) representa también un positivismo espiritualista dirigido a los problemas morales y sociales. Fue discípulo de Fouillée. Muy joven aún publicó una *Mémoire* sobre la moral utilitaria (1873). Después de algunos años de enseñanza, se retiró, enfermo, de la vida pública, esperando serenamente la muerte. Sus obras principales son *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction* (Paris 1885), *L'irreligion de l'avenir* (1887) con los estudios estéticos *Les problèmes de l'esthétique contemporaine* (1884), *L'Art au point de vue sociologique* (1889)[54].

Todos los problemas filosóficos se ponen en Guyau en términos sociales. Con este ideal sociológico se une en él el vitalismo y amoralismo de Nietzsche. *La moral sin obligación ni sanción*, de que Guyau se hace el apóstol, es la misma moral evolutiva de Spencer, que tiene por objetivo final el ideal social de una humanidad pacifista y fraternidad universal. Esta moral pierde todo carácter de obligatoriedad y de sanción, porque el individuo se siente parte integrante del todo social, cuya solidaridad es ley libremente acogida y bien supremo. Y, además, porque la actividad ética es la misma que se desenvuelve por impulso vital, emanado del fondo mismo del ser, en una expansión fecunda y generosa. Vida individual y colectiva coinciden, porque el supremo deseo de individuo y colectividad es la plena expansión de la vida en todos sus aspectos.

Como la moral, el arte es una forma de superación del individuo por la sociabilidad. La solidaridad y la simpatía universal constituyen el más elevado principio de la emoción estética. De ahí que el cometido más alto del arte sea producir una emoción estética de carácter sociológico. La emoción estética es una emoción social. La estética de Guyau depende de Comte y es el primero en insertar el problema estético en el análisis sociológico.

[54] C. A. FOUILLÉE, *La morale, l'art et la religion d'après Guyau* (Paris ²1889); G. ASLAU, *La morale selon Guyau* (Paris 1906); V. JANKÉLÉVITCH, *Deux philosophes de la vie: Guyau et Bergson*: Rev Philos. (1924) 402-49; A. TISNE, *L'arte, la morale, la religione in Guyau* (Roma 1938).

La religión se funda en el mismo principio de ideal social; la sociabilidad es el fondo duradero del sentimiento religioso, aquel fondo que persistirá y se enriquecerá en la *irreligión del porvenir*. Esta tenderá hacia una sociabilidad universal de todos los seres reales y vivos, o posibles e ideales. Por eso este sentimiento religioso subsistirá en el futuro después de la desaparición de los dogmas, ya que sólo es el sentimiento de una dependencia física, moral y social respecto del universo y de la fuente de la vida que en él se expande. La religión de Guyau es la misma religión de la humanidad de Comte o del krausismo, en una versión lírica más ampliada.

CAPITULO XII

Sören Kierkegaard (1813-1855) *

El genial pensador danés pertenece a la primera mitad del siglo XIX. En sucesión cronológica debía ser situado antes, en pos del hegelianismo y entre los filósofos que combatieron el

* **Bibliografía:** Ofrecemos sólo una selección. F. J. BRECHT, *Die Kierkegaardsforschung in letzten Jahren* (Erfurt 1931, bibliografía); A. HENRIKSEN, *Kierkegaard Studies in Scandinavia* (Copenhague 1948); J. HIMMELSTRUP y K. DIRKET-SMITH, *S. Kierkegaards International Bibliography* (Copenhague 1962); J. HOHLENBERG, *S. Kierkegaard* (Copenhague 1940) trad. fr. (París 1960); E. BRANDT, *S. Kierkegaard. His Life, His Works* (Copenhague 1963); E. GEISMAR, *S. Kierkegaard. Seine Lebensentwicklung und seine Wirksamkeit als Schriftsteller* (Gottinga 1939); H. SEIFERT, *Die Konkretion des Daseins bei S. Kierkegaard* (Erlangen 1929); W. RETTENBECK, *S. Kierkegaard. Der christliche Denker und sein Werk* (Berlín 1929), T. WIESENGRUND-ADORNO, *Kierkegaard, Konstruktion des Aesthetischen* (Tubinga 1935), trad. esp. (Caracas 1971); C. SCHREMPF, *Kierkegaard*, 2 vols. (Stuttgart 1935); F. LOMBARDI, *S. Kierkegaard* (Florencia 1936); J. WAHL, *Études kierkégaardiennes* (París 1938); F. SIEBER, *Der Begriff der Mitteilung bei S. Kierkegaard* (Wurzburgo 1939); S. NAVARRIA, *S. Kierkegaard e l'irrazionalismo di K. Barth* (Palermo 1943); R. JOLIVET, *Introduction à Kierkegaard* (St. Wandrille 1946); nueva ed. con el título *Aux sources de l'existentialisme chrétien. Kierkegaard* (París 1958); R. FRIEDMANN, *Kierkegaard. The Analysis of his Psychological Personality* (Londres 1947); D. G. PATRICK, *Pascal and Kierkegaard*, 2 vols. (Londres 1947); P. MESNARD, *Le vrai visage de Kierkegaard* (París 1948); R. THOMTE, *Kierkegaards Philosophy of Religion* (Princeton 1948); M. BENSE, *Hegel und Kierkegaard* (Colonia 1948); G. MASI, *La determinazione della possibilità dell'existenza in Kierkegaard* (Bolonia 1949); W. REHM, *Kierkegaard und der Verführer* (Munich 1949); R. CANTONI, *La conscienza inquieta. S. Kierkegaard* (Milán 1949); H. DIEM, *Die Existentialdialektik von S. Kierkegaard* (Zurich 1950); C. FABRO, *Tra Kierkegaard e Marx* (Florencia 1952); ID., *Introduzione al Diario* I (Brescia [2] 1962) p.1-167; VARIOS, *Kierkegaard e Nietzsche* (Milán 1953); J. COLLINS, *The Mind of Kierkegaard* (Chicago 1953), trad. esp. *El pensamiento de Kierkegaard* (México 1958); L. STEFANINI, *Esistenzialismo ateo e esistenzialismo teistico* (Padua 1952); M. WYSCHOGAD, *Kierkegaard and Heidegger* (Nueva York 1954); N. THULSTRUP Y VARIOS, *Kierkegaardiana* (Copenhague 1955); H. ROSS, *S. Kierkegaard et le catholicisme* (Lovaina 1955); T. H. CROXALL, *Kierkegaard. Commentary* (Nueva York 1956); G. LUKÁCS, *Die Zerstorung der Vernunft* (Berlín 1955); W. LOWRIE, *Kierkegaard* (Nueva York 1938); D. F. SWENSON, *Something about Kierkegaard* (Minneapolis 1945); E. HIRSCH, *Kierkegaard Studien*, 2 vols. (Gutersloh 1933); M. THUST, *S. Kierkegaard. Der Dichter des Religiösen* (Munich 1931); A. C. COCHRANE, *Existentialism and God* (Filadelfia 1956); W. ANZ, *Kierkegaard und der deutsche Idealismus* (Tubinga 1956); M. J. HEINECKEN, *The Moment before God* (Filadelfia 1956); C. FABRO Y VARIOS, *Studi Kierkegaardiani* (Brescia 1957); H. SCHAAL, *Erziehung bei Kierkegaard* (Heidelberg 1958); A. KAMPMANN, *Kierkegaard como educador religioso*, trad. esp. (Madrid 1952); A. M. KORTANEK, *Schellings Seinslehre und Kierkegaard* (Munich 1962); H. A. JOHNSON-N. THULSTRUP, *A. Kierkegaards Critique* (Nueva York 1962); H. FAHRENBACH, *Die gegenwärtige Kierkegaards Auslegung* (Tubinga 1962); H. FISCHER, *Subjektivität und Sünde* (Itzehoe 1963); A. VETTER, *Frömmigkeit als Leidenschft. Eine Deutung Kierkegaards* (Freiburg i. Br. 1963); G. PRESTIGE, *The Narrow Pass. A Study of Kierkegaards Concept of Man* (Londres 1963); G. MALANTSCHUK, *S. Kierkegaard und seine Bedeutung als Denker* (Dortmund 1963); E. TIELSCH, *Kierkegaards Glaube* (Gottinga 1964); P. A. STUCKI, *Le christianisme et l'histoire d'après Kierkegaard* (Basilea 1964); TH. HAECKER, *Der Begriff der Wahrheit bei S. Kierkegaard* (Zurich 1932); ID., *Der Bücher Kierkegaads* (Zurich 1943), trad. esp. *La joroba de Kierkegaard* (Madrid 1948); E. PRZYWARA, *Das Geheimnis Kierkegaards* (1929); L. CHESTOV,

sistema de Hegel y contribuyeron a su disolución, como muchos lo hacen.

Pero es bien sabido que Kierkegaard permaneció sumido en el olvido y casi del todo ignorado, fuera de su país, a lo largo de todo el siglo. Su personalidad y sus escritos no ejercieron influencia alguna en esa época, y aún al principio de este siglo era desconocido fuera de un pequeño círculo de especialistas. Pero después de tan largo período de oscurecimiento, el gran pensador y su obra iban a surgir a plena luz y conquistar una celebridad que iguala a los grandes de la época moderna. Ya había anunciado en su *Diario* que él sería «como el Guadalquivir» (*sic*, por el Guadiana), un extraño río que desaparece bajo tierra para luego aparecer más caudaloso [1]. El renacer de los estudios kierkegaardianos o la *Kierkegaard-Renaissance* ocurre en la segunda década de este siglo por obra de teólogos y filósofos alemanes. Aparte del genial atisbo de nuestro Unamuno, el primero en descubrir en el escritor danés el talante y actitud espiritual tan similar al de su alma atormentada, este renacer se inicia con resonancia europea en 1919 con la *Römerbrief*, de K. Barth, que inspira su teología dialéctica en el método y los motivos profundos del pensamiento de Kierkegaard, aunque más tarde, en la *Dogmática*, se aparte de él por la tendencia fundamental catolizante de éste. Luego vienen los filósofos existencialistas Heidegger, Jaspers y el francés G. Marcel, quienes recogen del pensador danés grandes motivos de la temática existencialista, los airean por doquier y desarrollan cada uno en su propia dirección. Con el existencialismo se acrecienta el interés del mundo moderno por el nuevo Sócrates danés, despertador de las nuevas formas de pensar; se multiplican las traducciones de sus escritos y el nombre de Kierkegaard viene a sonar como uno de los mentores de la cultura moderna. Sus tendencias fundamentales de anhelo apasionado de interioridad, de retorno al pensamiento concreto y existencial y a los problemas del hombre forman ya parte de la cultura actual, que parece haber perdido el gusto por las especulaciones abstractas y busca con afán el sentido de lo vivido, el contacto directo con la existencia humana.

Kierkegaard y la filosofía existencial, trad. esp. (Buenos Aires 1950); H. HÖFFDING, *S. Kierkegaard como filósofo*, trad. esp. (Madrid 1930); P. P. OTTONELLO, *Misticismo e ascesi in Kierkegaard*: Riv. di ascet. e mist. (Florencia 1960); M. GRIMAULT, *La mélancolie de Kierkegaard* (París 1965); SARTRE, MARCEL, JASPERS, HEIDEGGER Y OTROS, *Kierkegaard vivo*. Coloquio en la Unesco (1964), trad. esp. (Madrid 1970); H. SCHEPPENHÄUSER, *Kierkegaards Angriff auf Spekulation. Eine Verteidigung* (Frankfurt a. M. 1967); J. NGUYÊN VAN TUYEN, *Foi et existence selon Kierkegaard* (París 1971); J. A. COLLADO, *Kierkegaard y Unamuno. La existencia religiosa* (Madrid, Gredos, 1962); URS VON BALTHASAR, *El cristiano y la angustia*, trad. esp. (Madrid, Gredos, 1964).

[1] *Diario*, en *Papirer* II, A p.497; X 2 p.422.510; trad. it. de C. FABRO (Brescia [2]1962) p.12.896.

El existencialismo, es verdad, ha recibido de Kierkegaard los principales motivos del pensar existencial y los ha popularizado. Pero esto no significa que haya sido su fiel intérprete. Es bien conocido, y autores católicos y protestantes, como E. Mounier, T. Haecker, W. Lowrie, J. Collins, C. Fabro, N. H. Söe, D. G. Rivero, etc., lo subrayan con insistencia, que la filosofía existencial sistematizada ha desviado y tergiversado todo el fondo del pensamiento de Kierkegaard, esencialmente religioso y cristiano. Sus categorías emocionales y antropológicas las ha sometido a radical *secularización* y vaciado de su contenido religioso. Los grandes temas del hombre como ser delante de Dios, del pecado, de la salvación por la fe en Cristo y las obras de la caridad divina se han trocado en radical finitud y temporalidad, en la existencia humana como ser para la nada que se realiza por su propia libertad. Los temas kierkegaardianos se alimentan en este existencialismo de otras fuentes ideológicas, llevándolo a un clima y resultados que Kierkegaard condenó violentamente. Ya no se puede decir, añade C. Fabro, que este existencialismo moderno sea heredero legítimo del pensador danés, sino «hijo espúreo» que ha falseado su fe de nacimiento [2].

En el genial danés, más que en ningún otro pensador, se entremezcla lo biográfico con lo doctrinal. La característica de su biografía es la interdependencia esencial de la vida y de la obra del protagonista, en cuanto refluye la una en la otra y la mueve en lo más íntimo. Los acontecimientos insignificantes de su vivir exterior adquieren una amplia resonancia y repercusión profunda en su vida interior y en la marcha de su pensamiento, por lo que van a cada paso consignados en sus escritos. No sólo su enorme *Diario*, que va desde los veinte años a sus últimos días, sino casi todos los escritos reflejan algo biográfico, de una manera clara o velada. Toda su producción literaria adquiere así el carácter de «confesión personal», de sincera expresión de sus convicciones íntimas y fe religiosa. Los estudios sobre Kierkegaard amplifican estos aspectos biográficos en conexión estrecha con su pensamiento, que, sin embargo, tiene valor en sí mismo.

Vida y obras.—Sören Aabye Kierkegaard nació el 5 de mayo de 1813 en Copenhague. Sus padres procedían de las llanuras de Jutlandia occidental. Su padre, Michael Pedersen Kierkegaard, había nacido en una pobre parroquia de esta región, y siendo pastorcillo recorría sus llanos desolados. A los doce años pasó a Copenha-

[2] C. Fabro, *Introduzione al Diario de Kierkegaard* (Brescia [2]1962) p.119-130.

gue de aprendiz en casa de un tío y empezó a abrirse paso en el comercio de telas. El éxito de sus negocios fue tan grande que pronto llegó a ser uno de los principales comerciantes. Cuando logró reunir una fortuna cuantiosa, se retiró, en forma dramática, de los negocios para dedicarse a la meditación y a educar a los hijos. Su primera esposa había muerto sin dejarle hijos en 1796. Al año siguiente hubo de casarse con Ana Sörensdater Lund, su criada y pariente lejana, ya embarazada. Su nueva esposa le dio siete hijos, el último de los cuales fue Sören. Nació cuando tenía su padre cincuenta y seis años y su madre cuarenta y cuatro. Fue «el hijo de la vejez», según su expresión, a lo cual atribuyó su débil constitución física y su carácter melancólico y reflexivo, propio de quien nunca se acordó de haber sido niño.

Sören, en sus escritos, saturados de alusiones a su vida, nunca habla de su madre, si bien la amó mucho y sintió el dolor de su muerte, que ocurrió en 1834. No parece que haya ejercido influencia profunda sobre él. En cambio, no cesa de evocar la figura de su padre, el viejo atormentado y melancólico, que ejerció una acción poderosa y durable sobre su vida moral y espiritual. En su ensayo autobiográfico incompleto, *Punto de vista de mi obra como escritor*, señala tres acontecimientos importantes en su vida: Su formación en manos de su padre, su desgraciado amor por Regina, su choque con la prensa y su abierta lucha contra la Iglesia danesa. Son tres situaciones culminantes: la del hijo, la del enamorado y la del autor polémico, que preparan la cuarta de conversión final en defensor de la verdad, y que condicionaron las etapas de su evolución marcando huellas indelebles en su pensamiento [3].

Soren reconoció más tarde haber heredado las tres disposiciones básicas de su padre: la imaginación, la dialéctica y la melancolía religiosa, que él mismo se encargó de desarrollar en el hijo. Cuidó de su bautismo en la Iglesia luterana al mes de su nacimiento, y a los quince años le llevó a recibir la confirmación. En su adolescencia se acercaba regularmente con su padre a la comunión y con él frecuentaba las reuniones de los hermanos moravos. Así fue iniciado en un cristianismo duro y sombrío, dentro de la teología luterana, en la que la conciencia del pecado y la depravación ingénita del hombre, la distancia entre Dios justiciero y la criatura pecadora y la redención por la fe desesperada en Cristo crucificado constituían la doctrina religiosa central. Algunas reflexiones de su padre, imbuido en el pietismo seco y ardiente de los hermanos moravos, que se centraba en los sufrimientos de Cristo para excitar la compasión y el arrepentimiento, llenaron su alma infantil de angustia frente al cristianismo y de una impresión de «temor y temblor» para toda su vida. Más tarde calificaría la educación religiosa recibida en el hogar de insensata y cruel. Su padre había dejado caer todo el peso de sus inquietudes y angustias religiosas, sin presentarle la visión gozosa del Dios amoroso y providente.

[3] *Mi punto de vista* (El punto de vista de mi obra como escritor) c.3 p.115ss.

En el hogar paterno comenzó también a despertarse la imaginación ardiente y el ingenio dialéctico de Sören. Los relatos y escenas evocadas por el padre en los largos paseos excitaban su sensibilidad y sueños imaginativos, que pronto satisfaría con extensas lecturas literarias. Tuvo asimismo un desarrollo precoz su inteligencia en el campo de la lógica a través de las largas veladas organizadas por el padre, que invitaba a su teólogo favorito Mynster y a otros, donde se ventilaban las sutilezas de la filosofía racionalista y la teología luterana. A la vez Sören siguió los cursos de la enseñanza media, donde muy pronto destacó por su ingenio. Sentía un gusto apasionado por las complicadas reglas de la gramática latina y griega, que le prepararon al juego sutil de las distinciones dialécticas. A los diecisiete años recibió el diploma de madurez como alumno distinguido.

En el mismo año de 1830 Sören se inscribió en la Universidad de Copenhague, escogiendo los estudios de teología, según el deseo del padre, que debían abrirle la carrera pastoral. Diez años debía durar su vida de estudiante. No tenía aún definida su vocación eclesiástica y no es extraño que se aplicara a los estudios teológicos de una manera distraída e irregular. Su interés en aquellos años se dedicó más hacia la literatura y la estética bajo la guía de su gran amigo y poeta el profesor P. M. Moeller. Estudió con entusiasmo a Platón y los románticos, así como las últimas obras de filosofía, en que el racionalismo y Hegel eran dominantes. De su refinada formación literaria, clásica y romántica, iba a dar pronto brillantes muestras en sus primeras obras del ciclo estético. Tampoco descuidó la teología, asistiendo además durante un semestre a un curso particular del joven y famoso teólogo H. Martensen, discípulo de Hegel. Pero el intento de éste de conciliación del cristianismo con el sistema hegeliano no logró ganar al joven Sören, que ya comenzaba a desplegar su talento independiente y reflexivo. Lejos de abandonarse a la corriente idealista, aparecía ya el pensador crítico y concentrado, dado a la reflexión solitaria, que empezaba a afirmar su resistencia en nombre de un poderoso sentimiento de lo que llamará pronto la realidad existencial.

En este decenio estudiantil se desarrolla también la vida social mundana, el período «estético» del joven Kierkegaard. Comenzó a distinguirse entre los jóvenes estudiantes por su ingenio dialéctico y chispeante, crítico y sarcástico; si bien su carácter era difícil y excéntrico, sabía atraerse un grupo de admiradores por su saber y brillantez en la discusión. Fue nombrado presidente de la asociación y hasta tuvo resonancia en la ciudad un discurso en que criticaba la situación de la época. A la vez se entregó con sus camaradas a la vida de cafés y francachelas, a los placeres de la comida y bebida, al buen vestir según las exigencias de la moda. En estos desmanes juveniles llegó a contraer cuantiosas deudas, y su padre le reprocharía sus despilfarros.

Es bien sabido que la figura física no le favorecía al joven dandy. Era de cuerpo flaco y débiles y desiguales piernas, con una ligera

desviación de la espalda derecha y de la espina dorsal, produciendo la impresión de ser jorobado. En «la joroba de Kierkegaard» ha querido verse el significado de aquel «aguijón de la carne» de que habló hasta en su lecho de muerte, la raíz de su carácter solitario y melancólico, y hasta la causa de un desequilibrio psíquico [4]. Pero la extraña lucidez de su espíritu contradice tal suposición, y su paradójica psicología obedecía a causas más profundas. En su madurez, tal figura exterior debió de aparecer ridícula y fue objeto de burlas populares [5]. Pero en la juventud debió de compensarse con otros rasgos de buen parecer: un tipo alto y esbelto (fue alumno de la guardia real, que en seguida abandonó), cabellos blondos, nariz bien conformada y, sobre todo, la hermosura y brillo de sus ojos, que conservó hasta su muerte.

Con esta vida mundana y alegre las cosas no marchaban bien. Los exámenes eran constantemente retrasados. El padre de Sören contemplaba triste aquellos excesos que contrastaban con la vida austera de la familia. Llegó a romperse «la comunicación» con el padre, y en 1837 el desacuerdo fue tal, que se produjo una separación amistosa. Sören recibió del padre una renta anual que le permitió instalarse en vivienda independiente, ayudándose además con clases de latín en el Liceo, en espera de una elección firme de carrera. Es el tiempo en que, según el hermano mayor, deviene más deprimido e irritable y abandona las prácticas religiosas. Pero no parece haber perdido su íntegra y profunda fe cristiana, como lo muestran las páginas correspondientes de su *Diario*, salpicadas de invocaciones a Dios. En medio de una vida aparentemente desordenada se escondían tremendas luchas interiores en torno al problema de la culpa y las dudas sobre la remisión de los pecados, que emergen de la ambigüedad esencial de la conciencia protestante, incapaz de determinar la relación interior del hombre con Dios. Es el problema de la tensión de la fe que le atormentará toda la vida.

La reconciliación sobrevino pronto, meses antes de la muerte del padre (8-8-1838), a raíz de la célebre experiencia del «gran terremoto» que se relata en el *Diario*, y es la fase aguda de la crisis. Las desgracias caídas sobre la familia (en pocos años habían muerto la madre y cinco hermanos, no quedando sino él y el mayor, Peter Christian, futuro obispo de Aalborg), le infundieron la sospecha de que una divina maldición pesaba sobre la familia entera que la con-

[4] R. MAGNUSSEN, *S. Kierkegaard set udefra* («El aspecto exterior de K.») (Copenhague 1942); ID., *Det saerlige Kors* («La cruz particular de K.»). En contra la profunda visión de su fisonomía espiritual, por T. HAECKER, *La joroba de Kierkegaard*, trad. esp. (Madrid [2]1956). El nombre tiene tambien significado melancólico: Sören = Severo; Kierkegaard = cementerio (jardín de la Iglesia), en danés.

[5] Véase la descripción de un contemporáneo, ZAHLE, en T. HAECKER, o.c. (p.195-6): «Kierkegaard producía casi el efecto de una caricatura. Bajo las alas del sombrero, anchas y caídas, se veía su cabeza grande con el recio cabello gris oscuro (antes había sido rubio), sus azules ojos llenos de expresión, el color pálido y amarillento de su rostro, con muchas y profundas arrugas en torno a la boca, que hablaba aunque estuviera callada. Tenía la cabeza un poco inclinada hacia abajo. Su espalda era un tanto corva. Bajo el brazo llevaba un bastón o un paraguas; su levita gris era ceñida e iba rígidamente abotonada en torno a su flaco cuerpo; las débiles piernas parecían vacilar bajo su peso; pero resistían mucho y le llevaban desde su cuarto de estudio hasta el aire puro ...; ninguno de cuantos le oyeron predicar olvidará aquella voz débil en extremo, pero asombrosamente expresiva».

denaba a desaparecer de la tierra, sin duda por alguna culpa del anciano padre. «Entonces sentí el silencio crecer en mi entorno: mi padre me pareció como un condenado a sobrevivir a todos nosotros... Alguna culpa debía de gravar sobre la familia entera, algún castigo de Dios pendía sobre ella»[6]. Para arrancarle de la desesperación, el viejo padre le confesó que de muchacho había levantado el puño blasfemando contra Dios y el secreto de haber vivido maritalmente con Ana antes del matrimonio. Lleno de compasión se reconcilió plenamente con él. La muerte del padre, a los ochenta y dos años, la consideró «como el último sacrificio que en su amor ha hecho por mí..., pues él ha muerto por mí». Durante toda la vida conservó «su imagen transfigurada» con gran afecto filial[7].

En consecuencia de ello, Sören recobró la calma y se entregó con una conversión más plena a la vida religiosa y a la meditación de los temas cristianos, volviendo de nuevo a la práctica de la comunión. Por entonces relata la experiencia pascual, quizá la más fuerte de su vida, de «una alegría indescriptible» que inundó su alma y le hacía irrumpir en el grito del Apóstol: «alegraos siempre» (Fil 4,4)[8]. Como homenaje póstumo al padre, reemprende, con sorpresa de todos, su carrera eclesiástica, y en 1840 se licencia en teología, teniendo su primer sermón en una iglesia de la ciudad. En 1841 recibe el grado de «maestría» en filosofía con la tesis *Sobre el concepto de la ironía*.

Casi a la vez sucede el otro acontecimiento importante que tanta resonancia tuvo en su vida. En 1837 conoció a Regina Olsen, hija del consejero de Estado Terkel Olsen, entonces muchacha de apenas quince años. Desde el primer encuentro quedó prendado de ella y le hizo la corte de una manera constante, experimentando un triunfo cuando llegó a ganar su afecto separándola del primer pretendiente. Durante los tres años siguientes no hubo compromiso con ella. La decisión formal de prometerse ocurrió en 1840. Pero entonces sobrevino la extraña aventura del enamorado estudiante, pues en seguida comprendió su error y que las relaciones con la dulce e inocente joven nunca les conducirían al matrimonio. Le asaltaron de nuevo los remordimientos de volver al mundo y alejarse de su vida religiosa. La conciencia de su fealdad física, de considerarse un viejo frente a ella, de su carácter melancólico y solitario, eran, según él, obstáculo insuperable para una unión y vida familiar con la joven amada, la cual tampoco podría comprender el secreto de su vida interior, tan celosamente guardado. Durante algún tiempo vaciló sobre el modo de separarse sin ofender a Regina, hasta que al fin decidió asumir su responsabilidad, remitiéndola con el anillo de desposorio una nota fría y oscura (1841). La ruptura fue definitiva a pesar de las protestas de la joven.

El primer paso después del desenlace fue reemprender su vocación de escritor solitario, con una estancia en Berlín en el semestre

6 *Diario* 1938, en *Papirer* II, A 205, trad. it. de C. FABRO, I p.320-21.
7 *Diario* 1938, II A 243, trad. cit. p.264.
8 *Diario*, 19 mayo 1938, II, A 228 p.260.

de invierno de 1841, donde asistió a las lecciones de Schelling. Estas al principio le entusiasmaron, pero pronto le «enojaron terriblemente», decía en carta a su amigo Boesen. Las abstractas lucubraciones del idealismo panteísta nunca calaron en su mente y chocaron siempre con su profunda fe en el Dios trascendente cristiano. Pero el recuerdo de su amada no le abandonaba, y las tensiones e inquietudes manifestadas en su *Diario* en el tiempo posterior a la ruptura muestran las torturas de un amor no olvidado [9]. Poco a poco la imagen de la joven era idealizada y la pasión juvenil por ella se iba trocando en un amor romántico y fuente de inspiración poética. Así descubrió que, sacrificando su pasión, Regina le enseñó a ser poeta y escritor, porque liberó en él la primera ola impetuosa de su actividad estética.

Kierkegaard nutrió toda su vida del profundo afecto por Regina, a la que quiso ver asociada a su fama. A ella, como a «lector privilegiado», dedicaba sus primeras obras estéticas, como un medio de «comunicación indirecta» o en cifra, que Regina leía con vivo interés. Después de que Regina, perdida ya la esperanza de ver retornar a su amado, se prometió con su primer pretendiente Federico Schlegel (1843, el matrimonio siguió cuatro años después), todavía tentó Sören una reconciliación de buena amistad sobre una base ética y religiosa, a lo que ella no accedió. La «relación a Regina» fue tal vez el drama más profundo y delicado de Kierkegaard.

De retorno de su estancia en Berlín, Kierkegaard se fija en Copenhague (salvo otro viaje de semanas en 1842 y otros dos posteriores a la misma capital). La considerable fortuna heredada de su padre le permite vivir en una cómoda independencia y entregarse a sus trabajos literarios en incesante actividad de escritor hasta el fin de su vida. Consta que administró su capital y los ingresos de sus contratos de escritor con tal largueza y cálculo, que a su muerte lo había consumido todo y se hallaba casi en la indigencia. Parece haber influido en ello el pensamiento de estar destinado a morir joven, por la fatalidad que pesaba sobre su familia y a la vista de su salud endeble. De cualquier modo, no se privó de comodidades materiales ni de excursiones frecuentes, casi semanales, al campo, en carroza, que duraban toda la jornada y constituían un alivio necesario de su actividad volcánica. Además era bien conocido por sus paseos diarios por las calles de la ciudad en diálogo vivo con los amigos que encontraba.

Sus primeras obras del ciclo estético habían dado ya a Kierkegaard gran fama. Esta celebridad se hizo mayor con motivo de su actividad publicitaria como *polemista* y crítico del cristianismo oficial y establecido. Durante los años 1845-46 tuvo lugar su ruidosa polémica contra el *Corsario*, semanario de crítica satírica dirigido por el judío M. Goldschmidt y cuyo redactor y espíritu maléfico era P. L. Moeller (distinto del amigo y mentor P. M. Moeller). Kierkegaard lo estimaba como «órgano innoble de repugnante

[9] *Diario*, 1841-42, III, A 147-206, en C. FABRO, I p.344-55.

ironía», que desmoralizaba intelectual y moralmente al público, y se sintió obligado a intervenir para evitar el escándalo. A la primera crítica de Moeller contra una obra suya, Kierkegaard respondió con una serie de artículos en *Fatherlande*, protestando contra la bajeza moral de aquella publicación humorista. La respuesta de los dos redactores no se hizo esperar. Semana tras semana, el *Corsario* lanzó un ataque implacable contra el filósofo, ridiculizando sus maneras y defectos físicos y multiplicando las caricaturas. Kierkegaard pasó así a ser un personaje célebre en las calles de Copenhague como objeto de mofa de las gentes; los mismos chicos, con quienes gustaba charlar, le motejaban como «el viejo o lo uno o lo otro», «el gran filósofo de los pantalones desiguales». Kierkegaard, solo y abandonado de todos, pasó por el martirio de la burla y la risa con la fe y resignación que le daba su convicción de servir a la verdad cristiana. Y consiguió el fin que se había propuesto, pues Moeller se vio obligado a abandonar el país y Goldschmidt suprimió el *Corsario*, avergonzado de haber suscitado el desprecio contra un hombre a quien en el fondo admiraba.

Aquella oleada de escarnios no apartó a Kierkegaard de su incesante tarea de escribir, pues de esa época datan sus principales ensayos filosóficos. Pero le despertaron la idea romántica de abandonar la carrera de escritor para retirarse como pastor rural. Más tarde (1849) visitará al obispo Mynster, el antiguo amigo de su padre, al ministro de culto y hasta al rey para obtener un puesto de docente en el seminario pastoral, o algún otro cargo remunerado. Quizá estaba preocupado por su situación económica ante la rápida disminución de sus rentas. Todos estos intentos fallaron, sobre todo porque sus relaciones con Mynster habían llegado a ser muy tensas. El obispo, primado de la Iglesia danesa, le recibía con gran frialdad desde que Kierkegaard había iniciado su crítica del cristianismo oficial, y éste se hallaba desengañado y dolido ante el silencio cobarde guardado por los eclesiásticos y otros elementos oficiales durante la campaña de desprestigio lanzada contra él por la prensa.

Kierkegaard vio en todo ello los caminos de la providencia, que le destinaba a ser un «cristiano excepcional», un testigo solitario de la verdad, y aceptó plenamente su condición de humilde servidor de Cristo en la separación del mundo, porque las grandes tareas exigen grandes sacrificios. Los últimos años de su labor de escritor fueron casi enteramente consagrados a la composición de sus magníficas obras religiosas sobre los problemas del vivir interior cristiano y los frutos de la caridad, rebosantes de la más alta espiritualidad. Leía con asiduidad el Nuevo Testamento, y él mismo declaraba de sí: «Por mi existencia personal, consagrando cada día cierto tiempo a la oración y meditación, yo era a mis ojos un penitente» [10].

La actividad de K. como polemista iba a tener una manifesta-

[10] *Mi punto de vista* (Punto de vista de mi obra como escritor), trad. esp. (Buenos Aires [3]1966) p.46-7.

ción más clamorosa en su lucha contra la Iglesia danesa. Su actitud inconformista frente al cristianismo oficial y mundano iba madurando y haciéndose más radical, sobre todo desde una segunda gran experiencia de 1848, en que adquirió la convicción de que debía hablar abiertamente y pasar al ataque público. En las páginas del *Diario* de esa época y en sus obras religiosas aparece con insistencia la distinción entre el verdadero y auténtico *cristianismo* y la *cristiandad* organizada, establecida, de la Iglesia. Hay un divorcio completo entre la vida de los fieles y pastores, tan burguesa y acomodaticia con el mundo, y el verdadero cristianismo, de seguimiento humilde a Cristo por el camino de la cruz y el sacrificio. La religión oficial parece llevar a los fieles a esa acomodación mundana que les permite vivir como paganos bajo el nombre honorable de cristianos. Los pastores mismos, después de su discurso dominical, por el que reciben buenos honorarios (y en el que más que una predicación cristiana y viva desarrollan sutil especulación de profesor), entran en el mundo y parecen olvidar que deben ser testigos de la verdad que predican. Después de tantos siglos de cristianismo no parecen encontrarse auténticos cristianos, y la cristiandad es extraña al cristianismo. En sus escritos, Kierkegaard conmina con dureza a los representantes del «orden establecido» a abandonar su vida mundana, sus pretensiones científicas y discusiones dogmáticas y entrar en el cristianismo interior de la vida ascética, de la gracia y las buenas obras. Porque «el cristianismo es absoluto» e impone unas exigencias absolutas de relación con Dios.

La polémica sólo al final de su vida iba a llevar a Kierkegaard a un conflicto abierto y *ruptura* con la Iglesia danesa. La ocasión fue la muerte del obispo Mynster, en cuyo elogio fúnebre el teólogo filohegeliano y sucesor suyo Martensen presentó a Mynster como un *testimonio de la verdad*. Esto sublevó a Kierkegaard, muy ajeno de compartir tal punto de vista. En sus relatos del *Diario* ataca despiadado a Mynster, que «con su predicación ha enclavado el cristianismo en una ilusión». «El cristianismo representado por Mynster no es cristianismo» [11]. Y en seguida desencadenó violenta polémica contra Martensen, que comprende veintiún artículos en *Fatherlande (Patria)* y la serie de nueve fascículos de su obra final *Momento*. En ellos llevó Kierkegaard la lucha con Martensen a la calle y extendió su crítica y sus sátiras a todos los ministros, a sus vidas, sus familias y sus prácticas sacramentales. Saltó todas las barreras en su ataque contra la Iglesia establecida. En un «desesperado grito de alarma a media noche» suplicaba a la gente que dejara de participar en los cultos oficiales y se separara del orden establecido, que no es más que una deformación del cristianismo, «un inmenso agregado de errores e ilusiones con la amalgama de una débil dosis de auténtico cristianismo».

En la tensión y agitaciones últimas de la polémica le fallaron

[11] *Diario*, Apéndice A, en C. FABRO, trad. it. II p.783-91, el relato de estas confidencias. Los artículos de *Fatherlande*, en *Diario* I p.166ss.

las fuerzas y se quebró su constitución enfermiza. Fue atacado de parálisis en las piernas y cayó al suelo en la calle, cuando al parecer venía de retirar sus últimos recursos pecuniarios. Privado de los sentidos fue llevado al hospital Frederik (2-9-1855). En su lecho de muerte no quiso recibir la visita de su hermano, «miembro de la Iglesia establecida» que tanto disentía de él, y rehusó la comunión de un ministro luterano. En cambio, sus últimas confidencias fueron con el amigo fiel desde la niñez, el pastor E. Boesen. Moría en la paz y confianza en la gracia de Dios por Cristo y deseaba cantar pronto el ¡Aleluya! sentado en una nube. Su muerte era necesaria para sellar su obra con el único testimonio válido del martirio. Tuvo lugar su muerte el domingo 11 de noviembre, a los cuarenta y tres años. Los funerales (18 de nov.) constituyeron un triunfo inesperado y espontáneo, pues, según testimonio de un amigo, la gran parte de la juventud simpatizaba con el rebelde de la Iglesia luterana.

Las obras.—La producción literaria de Kierkegaard, «una de las más notables de todas las literaturas», constituye una inmensa selva de escritos de todos los géneros: tratados predominantemente filosóficos, otros teológicos, «discursos edificantes» o religiosos, ensayos polémicos, autobiográficos, artículos, notas y extractos de los más diversos. Algunos de los tratados mayores están compuestos de numerosos ensayos que suelen ser traducidos aparte, lo que aumenta la confusión. Según la edición completa danesa se distinguen las *Obras*, que son las publicadas por él, y los *Papeles (Papirer)*, que forman el legado póstumo de notas y reflexiones del *Diario*, apuntes y extractos diversos.

Las obras fueron en gran parte publicadas por Kierkegaard bajo *seudónimos*, de los que se cuentan al menos nueve y constituyen la llamada forma de «comunicación indirecta». Múltiples razones explican esta particularidad de Kierkegaard como escritor. Parece que al principio obedecen a motivos personales, sea de timidez, sea de su ingenio irónico, que gustaba de burlar a las gentes e intrigarlas ocultándose tras sus personajes fantásticos. Obra también la razón de que intentaba describir situaciones que el autor no podía asumir por su cuenta, y por eso atribuía a seres ideales que su desenfrenada imaginación creaba continuamente. De modo especial, en las primeras obras estéticas, dedicadas a Regina, Kierkegaard intentaba una «comunicación indirecta» con «ella», disfrazando sus sentimientos románticos con creaciones poéticas y mitos literarios. Después influía ya su principio de que la verdad sólo puede comunicarse a otros de esta manera indirecta a través de situaciones y puntos de vista de los diversos personajes con los cuales no se solidariza del todo su propio pensamiento.

Aparte de un primer escrito de crítica a Andersen (1838) y de la tesis doctoral *Sobre el concepto de la ironía* (Copenhague 1841), las primeras obras forman el ciclo de escritos *estéticos*. Comprenden su obra más extensa, *Enten-Eller* o *Aut-Aut* (traducida como *O lo uno o lo otro*, y mejor *La alternativa*, 2 vols., 1843). El primer vo-

lumen, bajo el seudónimo de Víctor Eremita, contiene ocho novelas estéticas, de las que la más conocida es *Diario de un seductor*. El segundo lo ocupan dos largos tratados del asesor Guillermo con el ensayo *In vino veritas*, una especie de banquete platónico. Siguieron el ensayo *Temor y temblor* (Johannes de Silentio, 1843), *La repetición* (Constantino Constantius, 1843), *El concepto de la angustia (Begrebet Angest*, 1844, bajo el nombre de Vigilius Haufniensis) y *Los estadios sobre el camino de la vida (Stadier paa Livets Vei*, 1845, de Hilarius Bogbinder), que incluye el trabajo *Culpable? No culpable?* (de Frater Taciturnus, ensayo incompleto e inédito) y da la presentación unitaria de todo el ciclo.

Siguió luego el ciclo más propiamente filosófico, con los dos grandes trabajos teóricos bajo el nombre de Johannes Climacus; *Migajas filosóficas (Philosophiske Smuler* 1844) y la *Apostilla conclusiva no científica a las Migajas filosóficas (Afsluttende uvidenskabeling Efterskrift*, 1846, traducido también como *Postcriptum)*. Son los trabajos más profundos de la polémica antihegeliana. A ellos deben agregarse los ensayos dejados inéditos y contenidos entre los *Papeles*, *De omnibus dubitandum est*, de Johannes Climacus (1843. *Papirer* IV, B 1) y *Dialéctica de la comunicación ético-religiosa* (1847, VIII, B 81).

El «ciclo de la cristiandad» representa los escritos más netamente cristianos. Incluye las dos obras escritas bajo el nombre de «Anticlimacus» que, a diferencia de J. Climacus (un pagano que considera el cristianismo desde fuera), es un «cristiano excepcional» que mira el cristianismo desde su pura exigencia ideal. Son *La enfermedad mortal o tratado de la desesperación (Sygdommen til Doeden*, 1848), que lleva a término el análisis filosófico de la angustia, y *Ejercitación del Cristianismo (Indövelse i Christendom*, 1850, traducido también como «escuela del cristianismo»), extenso trabajo en que profundiza sobre su concepción cristiana. A éstos se agregan el escrito más saliente de la polémica de Kierkegaard contra la Iglesia danesa, *¡Juzgad vosotros mismos! Para el examen de sí, recomendado a los contemporáneos* (1851-52), el *Libro de Adler*, dejado inédito entre los *Papeles* (VII, B 235), y que incluye *Dos breves tratados ético-religiosos*, y los fascículos de polémica final *El momento* (1855). Una obra aparte representa el *Punto de vista de de mi actividad como escritor*, publicado en 1859 por su hermano Pedro.

Debe cerrarse este ciclo con las dos obras más salientes de religiosidad cristiana de Kierkegaard, que hacen de él un clásico de la espiritualidad. Son *Las obras del amor* (1847), elevado tratado de la caridad cristiana, y la masa imponente de los *Discursos edificantes*, colección de todas sus predicaciones y otros discursos religiosos, que fue publicando en partes a lo largo de su vida y forman varios volúmenes.

Al lado de las obras está la colección mayor de *Papeles dispersos (Efterlade Papirer)*, cuya edición íntegra forma 20 volúmenes. Los editores han distinguido tres series en ella, dispuesta por orden

cronológico: La serie *A*, constituye el famoso *Diario*, cuyo contenido es la mitad de la colección, y que Kierkegaard iba escribiendo desde los veintiún años. La segunda, serie *B*, son los ensayos dejados inéditos. La serie *C* reúne todo el resto de papeles dispersos, cuadernos de notas y apuntes diversos. El *Diario* constituye, pues, la parte principal de los *Papirer*, que precede, acompaña y continúa, con sus densas reflexiones, todos los temas desarrollados en las obras y que él solo puede bastar para una completa interpretación de su pensamiento [12].

Pensamiento filosófico

Kierkegaard no se ha propuesto nunca construir un «sistema». Al contrario, es el enemigo irreconciliable del sistema. Y todo el conjunto de su doctrina es netamente religiosa, una reflexión continua sobre el problema de la religión cristiana y el modo de vivir cristiano. Solía definirse simplemente como un «autor religioso», un «escritor cristiano», a la vez que un poeta lírico del cristianismo. Los temas dogmáticos del pecado y de la relación del hombre con Dios, de la fe en Cristo y en el misterio de su redención ocupan el puesto central y más amplio en sus escritos. Las mismas obras estéticas tendían a demostrar el fracaso de un vivir puramente estético en la dispersión y placeres de la existencia sensible y la necesidad de una «cura radical» de la naturaleza en el hombre cristiano [13].

[12] Ediciones: *Samlede Vaerker (Obras completas)*, por A. B. Drachmann, J. L. Heiberg y H. O. Lange, 15 vols. (Copenhague 1901-6; 2.ª ed. 1920-27). Nueva ed. en curso por N. Thulstrup (Copenhague 1951ss), y contemporánea trad. alemana Hegner Verlag (Colonia-Olten).

Papirer, ed. R. Meyer (Copenhague-Cristianía 1904); ed. H. P. Badford, 9 vols. (Copenhague 1869-81). Edición integral, *S. Kierkegaards Papirer*, por P. A. Heiberg, V. Kuhr y E. Torsting, 20 vols. en 11 tomos (los tomos VIII, X y XI tienen varios vols.) (Copenhague 1909-48). Va dispuesta por orden cronológico según las tres series: *A*, que forma el *Diario*; *B*, escritos inéditos; *C*, notas y apuntes.

Traducciones: Hay traducciones de las *Obras completas* en alemán (Jena 1922-23; 1950ss; 1951ss), en inglés (Oxford 1940-42) y en francés, aún no terminada (París, Gallimard, 1932ss), con otras traducciones de las distintas obras en francés, italiano, etc. De los *Papirer* se han hecho selecciones traducidas de la serie *A*, que constituye el *Diario*, en alemán, inglés, francés, italiano y español. La más completa e ilustrada es la selección italiana: *Diario*, por C. Fabro (Brescia, Morcelliana, 2 vols., ²1963), de la que nos servimos, añadiendo la referencia a la edición danesa integral, que facilita el hallazgo del texto en las otras traducciones. El *Diario* va en grupos de uno o dos años, por lo que se habla a veces de varios *Diarios*.—Traducciones españolas: El esfuerzo más notable es el de traducción directa con intención de ser íntegra, *Obras y papeles de Sören Kierkegaard*, por Demetrio G. Rivero. Hasta ahora van publicados 9 vols.: 1. *Ejercitación del cristianismo* (Madrid, Ed. Guadarrama, 1961). 2. *Dos diálogos sobre el primer amor y el matrimonio* (1962, segunda parte de *La alternativa)*. 3. *Los lirios del campo y las aves del cielo* (1963, tres *Discursos edificantes)*. 4-5. *Las obras del amor* (1965). 6. *El concepto de la angustia* (1965). 7. *La enfermedad mortal o de la desesperación y el pecado* (1969). 8. *Estudios estéticos: Diapsálmata y El erotismo musical* (1969). 9. *Estudios estéticos: De la tragedia y otros ensayos* (1969, ambos comprenden la primera parte de *La alternativa)*. Otras traducciones: *Temor y temblor*, trad. J. Grinberg (Buenos Aires ³1968); *Mi punto de vista*, trad. de J. A. Míguez (Buenos Aires 1966); *Etapas en el camino de la vida*, trad. de J. Castro (Buenos Aires 1952); *El concepto de la angustia*, trad. de J. Gaos (Madrid 1930); *Diario íntimo* (Buenos Aires, S. Rueda, 1955); *Diario de un seductor* (Madrid, Espasa-Calpe, ³1968); *Estética y ética en la formación de la personalidad* (Buenos Aires 1955); *Antígona* (Buenos Aires 1964), etc.

[13] *Mi punto de vista*, introd. trad. esp. por J. Míguez Velloso (Buenos Aires ³1966) (p.32): «El contenido de este pequeño libro afirma, pues, lo que realmente significo como

Pero esto no impide que en sus escritos fluya una corriente continua de pensamiento filosófico que le destaca como filósofo eminente y especialmente original. Su doctrina filosófica es netamente asistemática, tanto por el contenido como por la forma y el método. Kierkegaard aborrece al profesor de filosofía que pretende desenvolver un «conocimiento total» del mundo y encerrarlo en un sistema. El irá esparciendo profundas intuiciones aisladas, a modo de «migajas filosóficas», que obedecen a una unidad profunda de pensamiento y actitud, pero cuya coherencia no aparece en la selva abigarrada de sus escritos. Estos van redactados en un estilo personal y desordenado, como aparece en la misma distribución de temas, en que se entremezclan anejos, notas personales, repeticiones, digresiones, observaciones polémicas y satíricas. Kierkegaard es sobre todo un irónico, un humorista algo a lo Kafka. Pero él observó que «el humorista no será nunca un espíritu sistemático; los sistemas le darán siempre la impresión de comprimir el mundo entero en un silogismo. El humor, en cambio, le hará abrir los ojos sobre lo inconmensurable que el filósofo no podrá agarrar nunca con sus cálculos» [14]. Inútil y vano intento sería, por lo tanto, querer ordenar en un todo sistemático su pensamiento, que, además, por su ambigüedad y paradójica exaltación, ha dado lugar a divergentes interpretaciones. Intentaremos exponer sus aspectos más característicos.

La lucha contra el hegelianismo.—Kierkegaard ha desarrollado su doctrina en lucha con el idealismo de Hegel. La oposición al «sistema» de este filósofo es una constante de su pensamiento existencial que define su propia posición. Comienza desde sus primeros escritos y se continúa a lo largo de sus obras en frecuentes críticas y dicterios satíricos, alcanzando mayor profundidad en las *Migajas* y la *Apostilla* o *Postscriptum*.

Desde el comienzo de los estudios universitarios de Kierkegaard (1830), la filosofía de Hegel (muerto un año antes) había invadido los ambientes intelectuales, también en Dinamarca. Sus maestros en teología, Nielsen, Martensen y otros, se hallaban ya imbuidos de hegelianismo e intentaban una

escritor: que soy y he sido un escritor religioso, que la totalidad de mi trabajo como escritor se relaciona con el cristianismo, con el problema de «llegar a ser cristiano», con una polémica directa o indirecta contra la monstruosa ilusión que llamamos cristiandad . Naturalmente, no me importa el placer que... pueda encontrar el llamado público estético al leer... las obras de carácter estético, las cuales son un disfraz y un engaño al servicio de la cristiandad; porque yo soy un escritor religioso». Añade (p.39-41) que «lo religioso está presente desde el principio», que no fue primero un autor estético y luego se convirtió en autor religioso. Sólo que posteriormente se ha desembarazado del «disfraz estético», pasado el período de los pseudónimos, y ha quedado en su profesión de simple autor religioso.

[14] *Diario*, julio 1837, II, A 140, en C. Fabro, I p.250.

imposible acomodación y racionalización del dogma mediante la especulación hegeliana. Muy pronto se presentó la división y las discusiones de los discípulos de la izquierda y la derecha. Kierkegaard tuvo un conocimiento anterior y más amplio de los escritos en pro y en contra de Hegel que de los textos del mismo. Más tarde, desde 1838, estudió a fondo sus obras y llegó a un conocimiento profundo del sistema hegeliano, como él mismo dice [15]. Pero ya desde el principio había tomado posición clara en contra del «sistema», «la especulación» o también «la filosofía», nombres que en adelante se referirán al pensamiento de Hegel. Por su agudo sentido cristiano y por la información en los hegelianos teístas, en especial de I. H. Fichte, hijo, se dio cuenta pronto de que «la filosofía» y el cristianismo son inconciliables. «Yo he tratado de mostrar por qué el cristianismo y la filosofía no pueden ir juntos», escribe en 1835 [16]. Y compartía el programa de Fichte, que rechazaba a Hegel por su panteísmo y se basaba en la existencia de un Dios personal e individuos humanos inviolables y en una concepción del ser divino y eterno que no absorbe el orden temporal.

Luego las lecciones del último Schelling sobre filosofía positiva (cuyo idealismo teosófico rechazó), y sobre todo la lectura de las obras del aristotélico Trendelenburg, le permitieron desenvolver sus argumentos del ataque a Hegel. De ningún otro filósofo aprendió tanto, según confesó más tarde, como de Trendelenburg, que le condujo a penetrar en los maestros griegos y llegar a la conclusión de que Hegel estaba en contradicción directa con el espíritu griego, caracterizado por su realismo, su sentido de lo finito y las limitaciones del instrumento lógico.

La crítica a Hegel comienza ya con la primera obra de Kierkegaard, *El concepto de la ironía*, que, pese a sus disonancias y a la aceptación de algunos conceptos de Hegel, constituye una refutación del hegelianismo. La obra se desarrolla en constante referencia a Sócrates, que en adelante será invocado por Kierkegaard como modelo y verdadero maestro del saber. Por ello es llamado nuestro filósofo «el Sócrates del norte». El pensador griego no había venido a enseñar una filosofía.

[15] *Temor y temblor*, trad. de J. GRINBERG (Buenos Aires, Losada, [3]1968) (p.35). «Por mi parte ya gasté demasiado en profundizar el sistema hegeliano...; hasta tengo la ingenuidad de suponer que si, a pesar de mis esfuerzos, no llego a asir su pensamiento en algunos pasajes, se debe a que de hecho no está claro consigo mismo».

[16] *Diario* 1835, I, A 99, en C. FABRO I p.207. Se refiere al texto del 17 oct. 1835 (en C. FABRO p.204): «La filosofía y el cristianismo no se dejan nunca conciliar... Puedo bien admitir la posibilidad de una filosofía después del cristianismo y después de que el hombre haya llegado a ser cristiano, pero esta filosofía sería cristiana..., al menos que se quiera decir que antes del cristianismo la conclusión a que llegaba la filosofía era la imposibilidad de resolver el enigma de la vida, porque así la filosofía se negaría en su esencia de esclarecer la relación de Dios y el mundo».

La tarea e interés fundamental de su vida no era revelar ideas especulativas, sino dirigirse prácticamente a cada individuo, entrar en relación personal con los individuos por mediación del método mayeútico. Sócrates era además el maestro de la *ironía*, es decir, de la imperecedera rebelión de la persona humana a ser reducida a conceptos sistemáticos. En la ironía ha de verse «el comienzo absoluto de la vida personal». Es una de las varias actitudes que siguen su camino libremente sin estar gobernadas por el sistema. Sócrates usó de la ironía para libertar a los hombres de la tiranía de los conceptos generales que pretenden determinar la vida humana. Y en nombre de Sócrates, el irónico y dubitante que propone sólo preguntas sin darles respuesta cumplida, Kierkegaard ataca el «sistema» como un conocimiento acabado. A él opone la realidad, la vida individual irreductible a conceptos. La fórmula hegeliana, «lo interior es lo exterior», se quiebra contra el pensar irónico, que considera la realidad en relación intensa con el sujeto y opone lo interno a lo externo, la esencia al fenómeno. Mientras que, para el «sistema», la realidad cesa de ser una realidad para devenir una posibilidad. Sócrates, por último, es presentado como un personaje religioso que sabe estar «en relación real con Dios», lo cual contraría también al «sistema». El verdadero triunfo sobre el mundo no está en la ironía, sino en la fe.

En el paréntesis de las obras estéticas, la crítica del hegelianismo no está menos presente, aunque de manera velada. Los personajes que encarnan el mundo estético y el mundo ético satirizan contra la objetividad maravillosa de los sistematizadores, que se preocupan tanto por las penas ajenas que olvidan las propias disipándose en tópicos impersonales, y se esfuerzan en defender la individualidad contra las generalizaciones sistemáticas. Sobre todo en la segunda parte de *La alternativa*, que se ocupa del dominio ético, se esboza el ataque contra la doctrina moral de Hegel, incapaz de establecer la distinción entre el bien y el mal. Esta oposición se desvanece dentro del proceso necesario e impersonal de la idea.

La lucha contra el hegelianismo se generaliza en numerosos pasajes de las restantes obras, y adquiere su mayor fuerza en las oscuras e inconexas argumentaciones de la introducción al *Concepto de la angustia*, y sobre todo de la *Apostilla conclusiva*. En general, Kierkegaard se basa en la oposición irreductible entre el *pensamiento* y la *existencia*. El sistema idealista de Hegel establece la identidad del sujeto y objeto, la unidad entre el pensamiento y el ser. Pero la existencia es justamente la separación, porque aleja el pensamiento del ser, el sujeto del objeto. Existir

es estar *fuera de:* es el ser en el estado de diseminación en el tiempo y en el espacio. La existencia es distancia entre los instantes del tiempo, entre los puntos del espacio, entre el sujeto y el objeto, entre el pensamiento y el ser. El pensamiento puro jamás podrá alcanzar la existencia; hay siempre un salto entre ambos. El pensamiento no capta más que el ser pensado, es decir, lo posible y lo pasado. La abstracción no podrá apoderarse de la realidad más que transformándola en posibilidad, o sea, suprimiéndola. Todo saber sobre la realidad es traducción de la realidad en posibilidad [17]. Así, para Kierkegaard, «sistema» y algo cerrado son cosas idénticas, alejadas lo más posible de la existencia y de la vida. Desde el punto de vista abstracto, sistema y existencia no pueden pensarse juntos, porque el pensamiento sistemático, para pensar la existencia, debe pensarla como abolida y, por tanto, como no existente [18]. Tal disociación entre el pensamiento y la existencia lo refiere Kierkegaard al llamado «pensamiento puro», u objetivo (ideal), que no tiene relación alguna con la subjetividad existente o que piensa ésta como meramente abstracta; entonces es válida la relación tautológica de que la verdad es la adecuación de identidad del objeto y el sujeto [19].

Kierkegaard clama en su *Diario* contra el idealismo de Hegel, que engloba en la lógica la doctrina de la existencia. Querer captar la realidad desde la lógica es resolverla en mera *posibilidad*. Se tiene entonces una «realidad pensada» que es mero concepto e idealidad, porque la abstracción deja a un lado la existencia, y el pensamiento sólo concibe lo real bajo forma de posibilidad, de la cual no puede pasarse a la realidad concreta [20]. La existencia empírica, singular, no se resuelve en con-

[17] *Post-scriptum aux Miettes philosophiques (Apostilla)*, trad. fr. de P. PETIT (París, Gallimard, 1941) p.14-20.67.

[18] Ibid., p.78-79.

[19] Ibid., p.82-3: «La idea del sistema es el sujeto-objeto, la unidad del pensamiento y del ser; la existencia, al contrario, es justamente la separación. No se sigue de ahí que la existencia está desprovista de pensamiento, sino que está alejada y aleja al sujeto del objeto, el pensamiento del ser. Entendido objetivamente, el pensamiento es el pensamiento puro, que corresponde de manera objetivamente abstracta a su objeto, el cual es de nuevo el mismo, y la verdad es el acuerdo del pensamiento con él. Este pensamiento objetivo no tiene alguna relación con la subjetividad existente, y mientras que subsiste siempre la cuestión difícil de saber cómo el sujeto existente se desliza en esta objetividad en que la subjetividad es la subjetividad puramente abstracta (lo que es de nuevo una determinación abstracta y no designa ningún hombre existente), resulta cierto que la subjetividad existente se evapora más y más y deviene finalmente .. el saber, el conocimiento puramente abstracto de esa pura relación entre el pensamiento y el ser, esa identidad pura y tautológica, puesto que con el término ser no se dice que el que piensa es, sino sólo que es pensante».

[20] *Diario* 1849-50 X/2 A 439, en C. FABRO, II (p.39): «Que la «realidad» no se deje comprender lo ha ya demostrado exactamente J. Climacus . Comprender es resolver la realidad en *posibilidad* .. y, por tanto, no mantenerla como realidad . Mas esta desgraciada filosofía moderna ha hecho entrar la «realidad» en la *lógica;* y luego, por distracción, se olvida que la «realidad» en la lógica no es más que «realidad pensada», es decir, posibilidad. Arte, ciencia, poesía, etc., no tienen que hacer sino con la posibilidad, es decir, no en el sentido de una hipótesis ociosa, sino con la posibilidad en el sentido de realidad ideal... La historia de seis mil años del mundo es ciertamente realidad, pero ya pasada; es y puede para mí existir sólo como realidad pensada, como posibilidad».

ceptos, pues el concepto de existencia es una simple existencia pensada, mera posibilidad. Si así fuera, podría demostrarse de la esencia posible o conceptual de una cosa su existencia, como en vano querían Spinoza y los ontologistas, y contra lo cual reclamaba Kant[21]. El pensamiento puro no puede demostrar la existencia, como pretendió Descartes, pues el *cogito* cartesiano es tautológico si se refiere a un individuo particular existente: yo *soy* pensante, luego yo *soy*. Y si se refiere al yo puro y conceptual, es contradictorio pasar del pensamiento a la existencia real, ya que el pensamiento suprime la existencia trasponiéndola en posibilidad.

Siguiendo a Trendelenburg, Kierkegaard critica también la totalidad del sistema en los tres postulados básicos de Hegel acerca de un principio absoluto, el poder de la negatividad y la ley de la identidad inmanente. Un principio absoluto es una quimera, lo mismo que el puro ser es una quimera en lógica. «La lógica comienza cabalmente con el producto más escurridizo de la más fina de las abstracciones, a saber, con lo inmediato»; «lo inmediato» es el contenido más abstracto del ser[22]. Pero esta especie de principio inmediato no puede hacer de comienzo, ya que supone todo el proceso de abstracción, reflexión y análisis. El pensamiento especulativo puro elimina el origen empírico, existencial de nuestros conceptos. Lo que Hegel llama intuición sensible, no es más que un momento enmascarado del pensamiento dialéctico.

Por otra parte, Hegel introducía *la negatividad* como principio dinámico que explica todo movimiento: la negación de la tesis da lugar a la antítesis, que, a su vez, es negada y superada, estableciéndose la «reconciliación» en la síntesis. Pero estas ideas de negación y mediación, de tránsito lógico entre los contrarios, que pretenden explicarlo todo, se fundan en presupuestos inexplicables. El llamado poder dinámico de la negatividad es estéril. Confunde el movimiento del pensamiento, al aclarar

[21] *Diario* 1849-50, X/2 A 328, en C. Fabro, I (p.1008-9): «Lo que confunde toda la doctrina sobre «la esencia» en la lógica de Hegel es el no percatarse que se opera siempre con el «concepto» de existencia. Mas el concepto de existencia es una idealidad, y la dificultad está en ver si la existencia se resuelve en conceptos. Si fuese así, Spinoza podría tener razón con su *essentia involvit existentiam*, es decir, el concepto de existencia o existencia ideal. Pero, de otra parte, Kant tiene razón cuando afirma que del concepto de existencia no deriva ninguna otra determinación de contenido. Kant, es claro, piensa honestamente en la existencia como no coincidente con el concepto, o sea, piensa en la existencia empírica. Sobre todo en el ámbito ideal vale el principio de que la esencia es la existencia, si es permitido usar aquí el concepto de existencia. La tesis leibniziana: Si Dios es posible, luego es necesario, es justísima. A un concepto no se añade nada de más, sea que tenga o no tenga existencia ..., pues ya tiene existencia, esto es, existencia de concepto, existencia ideal». *Post-scriptum* o *Apostilla*, ed. P. Petit (p.220): «El pensamiento puro, en tanto que tal, es abstracto. Mas ¿de qué hace abstracción el pensamiento puro? De la existencia, es decir, de lo que debería explicar».

[22] *El concepto de la angustia*, traducción esp. de Demetrio Gutiérrez Rivero (Madrid 1965) p.40.

sus ideas por contrastes, con el movimiento existencial; tal devenir lógico es impotente para hacer surgir el movimiento real. Todo el proceso del devenir hegeliano ocurre en la región ideal de las esencias o en el campo de la lógica; pero esta especie abstracta de necesidad no puede ser atribuida a ningún modo real de ser [23]. Porque el modo de ser de las existencias temporales es contingente. En el orden real, lo que es necesario no puede sufrir cambio. El hecho de que algo adquiera su ser a través del proceso del devenir indica que pertenece al modo de ser existente y contingente. Por esto la última referencia del principio potencial y el actual es a la existencia y, por ende, a lo contingente. Son principios de los seres reales temporales más que estructuras y relaciones lógicas. Kierkegaard sostiene, pues, que un principio adecuado del cambio no puede ser una premisa lógica, sino una causa real, y que la causa última del devenir es una causa libre.

Kierkegaard critica asimismo «la filosofía histórica de la identidad» o «el punto de vista de la historia universal» del hegelianismo [24]. Es la afirmación de la identidad de lo interior y de lo exterior, de la historia del mundo y del destino moral de los hombres. Pero la historia no puede llegar a lo esencial; no ve sino la masa, los hechos, pero no ve lo ético, el individuo y la intención. Destruyendo toda diferencia entre lo interior y lo exterior, el hegelianismo destruye toda consideración ético-religiosa. A este absoluto indiferenciado de Hegel, a esta ola cósmica del pasado-devenir-futuro, opone siempre Kierkegaard la dialéctica de las diferencias y oposiciones: lo interno no es lo externo, lo subjetivo no es lo objetivo, la razón no es la historia, la cultura no es la religión. Cada uno de los elementos que Hegel ha querido mediatizar, generalizar y fundir en la amalgama del universal, vuelve a tomar de nuevo su indivi-

[23] *El concepto de la angustia* (p.43-6): «En la lógica (de Hegel) se emplea lo negativo como la fuerza que todo lo pone en movimiento. Y sin duda que en la lógica es necesario que haya movimiento... Aquí es donde lo negativo entra en juego con su ayuda, y si lo negativo no puede hacer nada en este sentido, entonces se recurre a los juegos de palabras... Pero a pesar de todo lo que digan, en la lógica no debe *acaecer* ningún movimiento; porque la lógica y todo lo lógico solamente *es*, y precisamente esta impotencia de lo lógico es la que marca el tránsito de la lógica al devenir, que es donde surgen la existencia y la realidad. Por eso, cuando la lógica se sumerge en la concreción de las categorías, no hace otra cosa que la que se hizo desde un principio. Todo movimiento... es un movimiento inmanente, lo que en el sentido más profundo significa que no es ningún movimiento. Para convencerse de ello no se necesita más que considerar que el concepto mismo de movimiento es una trascendencia que no puede encontrar cabida en la lógica. Lo negativo es, pues, la inmanencia del movimiento; es lo que desaparece, es lo superado. Si todo sucede en esta manera, entonces no sucede absolutamente nada, y lo negativo se convierte en un fantasma. Sin embargo, para lograr que suceda algo en la lógica, lo negativo se convierte en algo más; es decir, se convierte en aquello que provoca la antítesis, con lo cual ya no es una negación, sino una contraposición. De esta manera lo negativo deja de ser el mudo reposo del movimiento inmanente y se convierte en lo *otro necesario*». En nota a esta abstrusa crítica, Kierkegaard comenta con satírica irrisión estos juegos de palabras hegelianos. La ironía burlesca es una parte importante de la crítica de Kierkegaard a Hegel.

[24] *Postscriptus* o *Apostilla* p.119-147.

dualidad, su carácter original y distinto. Kierkegaard reivindica la independencia del individuo y los derechos de su subjetividad, la libertad de los hombres concretos. Los acontecimientos de la historia no suceden según un proceso dialéctico necesario, sino bajo el imperio de las voluntades libres. La existencia histórica, como la existencia humana, se construye sobre los vínculos de libertad que los hombres establecen entre sí. Kierkegaard rechaza, pues, el concepto hegeliano de la historia como un devenir necesario, estableciendo que el proceso histórico es contingente, en el que hay un amplio margen para el desarrollo de la libertad humana y para la acción de la divina providencia.

Mas los cargos de Kierkegaard contra el sistema especulativo de Hegel se amontonan dispersos y con frecuencia velados a lo largo de toda su obra. Puede así hablarse, con Wahl, de una oposición general del pensamiento de nuestro filósofo con el sistema de Hegel [25]. La oposición se acentúa en el campo ético y religioso-cristiano que, según Kierkegaard, han sido desnaturalizados y destruidos por el hegelianismo. El interés primario de Kierkegaard es salvar «el abismo inmenso de la diferencia cualitativa entre Dios y el hombre», sin la cual queda abolida toda relación religiosa y toda ética, como aparece en la confusión de la filosofía moderna [26]. Pues el cristianismo se funda en esa «heterogeneidad» entre lo finito y lo infinito, el tiempo y la eternidad [27]. Y el idealismo hegeliano anula esta diferencia, por su identificación del ser con el pensamiento. El ser no puede ser uno con el pensamiento puro, porque entonces no cabe distinguir entre la idea general del ser y el ser divino, ni entre el ser absoluto y los seres concretos y finitos, que no son sino momentos del ser infinito [28].

Así Kierkegaard, con su refutación vigorosa de Hegel, contribuyó eficazmente a la disolución del hegelianismo como en la misma época lo hacían Feuerbach y Marx. Ambas filosofías

[25] J. WAHL, *Études kierkegaardiennes* (Paris [3]1967) p.130-133.

[26] *Diario*, 20-11-1847, VIII, A 414, en C. FABRO, I (p.616): «Toda la confusión de los tiempos modernos ... consiste en haber abolido el abismo inmenso de la diferencia cualitativa entre Dios y el hombre. De ahí en la dogmática (por el trámite de la lógica y de la metafísica) un profundo escarnio de Dios que ni aun el paganismo ha conocido ..., y en la ética, la descarada inconsideración, o más bien la abolición de toda ética».

[27] *Diario* 1852, X/5, A 11, en C. FABRO, II (p.348). «Pero que el cristianismo deba reflejarse de modo inverso, ello depende del hecho de que lo finito y el infinito, el tiempo y la eternidad desde el punto de vista cristiano son cualitativamente heterogéneos. Lo infinito es muy otra cosa que un superlativo... de lo finito. Mas toda la sofística en el ámbito del cristianismo ... consiste en sustituir la relación directa a la inversa. Entonces la realidad cristiana resulta el desarrollo directo de lo natural y lo humano, y así se esfuman todas las categorías existenciales que expresan la inversión».

[28] Cf. J. WAHL, o.c. (p.134): «La filosofía de Kierkegaard se opone a toda filosofía de la inmanencia, sea que esta inmanencia una todo en el yo o una todo en el no-yo; se opone tanto al monismo subjetivo como al monismo objetivo, y a la unión de estos dos, que es el monismo hegeliano».

criticaban el idealismo con los mismos conceptos y argumentación tortuosa del hegelianismo, pero desde las opuestas direcciones del espiritualismo cristiano y el materialismo, si bien se movían sobre la misma base de la vuelta al *realismo* epistemológico.

Existencia y subjetividad.—Es por oposición a la especulación de Hegel como Kierkegaard ha construido los grandes temas o categorías de su filosofía. Y en primer lugar está su noción o categoría de la *existencia*, que le define como pensador existencial. Por medio de ella ha querido establecer una contraposición radical entre su pensamiento y el sistema abstracto e idealista de aquél. La existencia es lo que separa, lo que es extraño a la idea absoluta. Y lo que también contrapone el conocimiento verdadero de la realidad a los sistemas panteístas, que «volatilizan el concepto de la existencia» [29]. Porque éstos (como Spinoza cuando proclama: *essentia involvit existentiam)* sólo tienen en cuenta la existencia abstracta e ideal [30]. Pero la existencia se refiere siempre a la realidad concreta, al hombre existente.

A fuerza de conocimientos se ha olvidado de lo que es el existir; no sólo del existir religiosamente, sino de lo que es existir humanamente. No era así en los filósofos griegos, los cuales encontraban dificultad en servir a lo abstracto, en abandonar la existencia. Ahora lo que es difícil es lo inverso, llegar a la existencia, porque vivimos de lo abstracto. Los filósofos griegos eran pensadores existenciales, viviendo en la realidad. Sócrates ha dado el modelo del existente [31].

Es evidente que la categoría de la existencia la refiere siempre a la realidad concreta y viviente, más exactamente, al individuo humano. Existir es ser individuo; lo abstracto no existe. El existente es el hombre viviente, que dirige su atención sobre el hecho de que existe, que no se encierra en la especulación abstracta, sino que vive sus problemas existenciales. Porque ser individuo es elegir y apasionarse; la existencia es el momento de la decisión y la pasión. El dominio ético y religioso es el dominio propio de la existencia; el cristianismo es determinación existencial [32].

[29] *Postscriptum o Apostilla*, trad. de J. PETIT (p.78-9) «Se ha referido con frecuencia a los llamados sistemas panteístas y se les ha atacado diciendo que abolían la libertad y la diferencia entre el bien y el mal. Tal vez puede decirse más netamente que todo sistema de este género volatiliza de manera fantástica el concepto de existencia. Pero no está bien afirmar esto sólo de los sistemas panteístas, pues se debería mostrar que todo sistema, en razón de su carácter finito, debe ser panteísta. La existencia debe ser abolida en lo eterno antes de que el sistema sea cerrado».

[30] *Diario*, X/2, A 328, texto en nota 21.

[31] *Miettes philosophiques*, trad. de J. PETIT (París 1967) p.59ss.

[32] *Postscriptum o Apostilla* (p.78-80): «Es, pues, un hombre, y es, por tanto, un hombre

La categoría de *subjetividad* va ligada de continuo por Kierkegaard a la existencia. Porque la existencia no es algo abstracto, sino el devenir concreto del hombre, el sujeto existente. La existencia es, por lo tanto, el hecho de existir, el movimiento del hombre existente, porque la existencia es movimiento. Y la existencia humana incluye el pensamiento. Pensar y existir han sido puestos juntos en la existencia, ya que un hombre que existe es un hombre que piensa. Pero el pensar del hombre existente es un «pensamiento subjetivo», una reflexión sobre su propia existencia. Al existente llama Kierkegaard el pensador subjetivo, que se esfuerza sin cesar en tensión constante hacia el infinito [33]. El pensador subjetivo vive en el devenir temporal, mas por el tiempo se esfuerza en captar lo eterno, en unir el tiempo y la eternidad, lo finito y lo infinito.

Este pensamiento subjetivo se opone al pensamiento puro, al pensar «objetivo», abstracto e idealista. El pensador objetivo es un contemplador de abstracciones, está en un estado permanente de distracción ante su propia existencia. Es un pensador desinteresado de la existencia, que aparta su mirada de los hombres concretos y se fija en el hombre en sí. En cambio, el pensador subjetivo comprende lo abstracto en el hombre particular existente. «La tarea del pensador es *comprenderse a sí mismo en la existencia*» [34].

Por eso el pensamiento se mueve en la esfera ética y religiosa; mientras que el pensamiento teórico se mueve en la posibilidad abstracta, el subjetivo o ético se sumerge en la existencia en un interés apasionado. Existir es ser *apasionado*. Hay una pasión del entendimiento que transporta al existente a una tal profundidad de existencia, que se encuentra enteramente vuelto hacia sí, dominado por el cuidado de la beatitud eterna. Por oposición al desinterés del filósofo objetivo, el pensador subjetivo, religioso, nutre en sí un interés apasionado por su eterna

viviente, es decir, existente... ¿Es un hombre o es una especulación? Mas si es un hombre, existe. En suma, para el existente hay al presente dos caminos: o bien puede hacer todo para olvidar su existencia, lo que resulta cómico, porque existencia es esa propiedad particular de que el existente existe, quiéralo o no... O bien puede dirigir su atención sobre el hecho de que existe».

[33] *Postscriptum* o *Apostilla* (p.60-61): «Que el pensador subjetivo existente se esfuerce sin cesar no significa que tenga, en el sentido finito del término, un fin al cual tiende...; no se esfuerza de una manera infinita, no cesa de ser en el devenir... El devenir es la existencia del pensador... y todo el tiempo que existe está en el devenir. La existencia misma, el existir, es un esfuerzo tan patético como cómico; patético porque el esfuerzo es infinito, es decir, dirigido hacia el infinito, porque es realización de infinito; cómico porque el esfuerzo es una contradicción interna». Cf. p.82-3, en nota 19.

[34] Ibid., p.237: «La tarea del pensador subjetivo consiste en comprenderse a sí mismo en la existencia... Como el pensamiento abstracto tiene por tarea comprender abstractamente lo concreto, el pensador subjetivo tiene, por el contrario, la tarea de comprender concretamente lo abstracto. El pensamiento abstracto aparta su mirada de los hombres concretos en beneficio del hombre en sí; la abstracción «ser un hombre» la comprende el pensador subjetivo concretamente: ser tal hombre particular, existente».

beatitud personal. Todos los problemas de la existencia son apasionados, pues la existencia, cuando se tiene conciencia de ella, produce pasión. De ahí que encuentre Kierkegaard en esa subjetividad apasionada por lo eterno lo más característico del existente concreto como pensador ético y cristiano, que se mueve por la decisión libre, y la decisión personal le sumerge en la subjetividad y la pasión [35].

Bien claro aparece que esta *subjetividad* de que habla Kierkegaard como categoría propia del existente nada tiene que ver con el subjetivismo gnoseológico, pues es lo opuesto al pensamiento «objetivo» del hegelianismo. Tampoco niega el realismo del conocimiento de las ciencias, como se dirá luego. Se trata simplemente de una categoría ético-religiosa, es decir, de la actitud del hombre existencial de interés frente a su problema de salvación personal. Objetivo será el hombre que vive en la dispersión de lo mundano, de la vida estética, sin preocuparse de la relación con el absoluto. «El error de Sócrates era no tener el recogimiento del ánimo pío, sino la distracción de la objetividad». Mas en el momento en que, condenado a muerte habla de su condena en tercera persona, «se relacionaba objetivamente respecto a la propia subjetividad»; y tal es nuestra tarea. De ahí que Kierkegaard recomienda «ser objetivos con los otros, subjetivos con nosotros mismos» [36]. Se trata sobre todo de salvar al hombre de la finitud de lo objetivo, que es una falsa subjetividad. La verdadera subjetividad consiste en ponerse «*personalmente* en relación sólo con Dios, en referirlo todo a El y recordar que también los sufrimientos vienen de El, que es la subjetividad cristiana» [37]. «Dios es la subjetividad infinita», repite con insistencia Kierkegaard [38], que no tiene nada de objetivo, porque esto le limitaría y rebajaría al ámbito de la relatividad. Pero, bajo otro aspecto, lo subjetivo de Dios es lo objetivo por excelencia; su subjetividad es lo que hay de más objetivo, mientras que todo lo objetivo del hombre no es más que una manera como se presenta su interés subjetivo. Son los ma-

[35] Ibid., p.19-21: «La consideración objetiva consiste justamente ... en que los individuos (que consideran) devienen cada vez más objetivos, cada vez menos interesados en una pasión infinita... Cuanto más el observador se hace objetivo, menos edifica una beatitud eterna ..., pues no hay cuestión de beatitud eterna sino para la subjetividad apasionada infinitamente interesada... El cristianismo es espíritu, el espíritu es interioridad, la interioridad es subjetividad, la subjetividad es esencialmente pasión, y en su grado máximo experimenta un interés personal infinito por su beatitud eterna... Toda decisión, toda decisión esencial reside en la subjetividad... Desde el punto de vista objetivo hay sin duda bastantes resultados, pero de ningún modo un resultado decisivo..., justamente porque la decisión nos lanza en la subjetividad, esencialmente en la pasión, máxime en la pasión personal que siente un interés infinito por su beatitud eterna».

[36] *Diario* 1848-49, IX, A 383 (en C. Fabro, I p.748) 1854-55, XI/2 A 97 (C. Fabro, II p.654-5).

[37] *Diario*, ibid., y XI/2 A 54 (C. Fabro, II p.26-7).

[38] *Diario* 1854-55, XI/2, A 54 (Fabro, II p.636). Cf. también los lugares de las notas 36 y 37.

tices de lo subjetivo-objetivo que se presentan también en su teoría de la verdad.

Sobre el análisis de la existencia, Kierkegaard no ha dicho mucho más fuera de subrayar esas y otras características existenciales. Su significado es siempre referido al ser real, individual y concreto, el cual casi siempre es el hombre, el sujeto existente. El empeño de Kierkegaard es situarlo fuera del sistema y su identificación fatal del ser con el pensamiento puro, que impide penetrar en el modo finito del ser concreto; nos pone siempre en guardia contra el monismo hegeliano y su pseudoconcepto del «universal concreto», que parece tener en cuenta sólo la idea de la «humanidad pura», olvidándose del ser empírico e individual de cada hombre. Por eso su posición es siempre la de un realismo fundamental, al margen de toda especulación idealista o abstracta.

Se subraya que Kierkegaard usa indistintamente los términos equivalentes de *realidad (Virkelighed,* alemán *Wirklichkeit),* de *ser concreto (Tilvaerelse,* alemán *Dasein)* y *existencia (Eksistens: Existenz)* con sus varias formas, como «subjetividad existente», «pensador existente subjetivo» [39]. Con ello combatía a Hegel, que asignaba un papel a la *Existenz* contingente, subordinado dialécticamente al *Dasein* y la *Wirklichkeit,* reconociendo así la ley de necesidad y de la identificación de los factores subjetivos y objetivos. Para Kierkegaard, en cambio, el individuo existente jamás se convierte en algo necesario y nunca descubre una identidad dialéctica entre sí mismo, las cosas conocidas y el Espíritu absoluto. Los existencialistas han vuelto a la distinción, reconociendo, unos, la primacía del *Dasein* (Heidegger), y otros, la de la *Existenz* (Jaspers). No se pueden apoyar en Kierkegaard y vuelven a la postura idealista que éste rechaza.

De otra parte, Kierkegaard sostenía que el conocimiento de la existencia estaba más allá de las disciplinas filosóficas y creía sólo accesible a la dialéctica ético-religiosa. No conocía una metafísica fuera de la lógica, de la metafísica logizante de Hegel, y podía oponer al menos el punto de vista cristiano de la existencia personal. Por eso, no cabe esperar de él un desarrollo de la metafísica del ser, si bien su actitud permanece abierta a la filosofía aristotélico-tomista del ser real, captado en el juicio especulativo de la existencia. Pero esta filosofía era desconoci-

[39] Así, en la famosa reflexión del *Postscriptum* o *Apostilla,* p.2.ª sec.2.ª (trad. alemana de E. Diederich [Düsseldorf 1957] p.100-117) sobre los dos principios: «Un sistema lógico es posible. Un sistema existencial (= *Tilvaerelsens* o del *Dasein)* es imposible», en que identifica el *Dasein* con la *Existenz,* que luego tanto repite. Cf. J. Collins, *El pensamiento de Kierkegaard,* trad. esp. (México 1958) p.301-2.

da por él, que siempre abrigaba la sospecha de que en toda especulación abstracta sobre el ser se encerraba la identificación hegeliana del ser con la idea [40]. Rara vez se refiere al *ser* en su forma general, excepto cuando trata de Hegel. Pero se encuentran en él observaciones claras sobre *los modos del ser*, que es el único sentido en que le encontraba significado al término. Los dos modos auténticos del ser son: el de Dios y el de los individuos existentes. Al ser divino suele referirse como a la *eternidad* de Dios, y al ser finito como existencia [41]. El ser de Dios es el único lugar de la necesidad, eternidad e inmutabilidad reales; la contingencia, temporalidad y cambio se encuentran en la existencia finita. Lo peculiar en los existentes finitos es que *devienen* lo que son. Su existencia es recibida de Dios, mas no por la vía de identidad dialéctica y emanación necesaria, sino por el camino de la causalidad libre y creadora. La distinción entre ellos es de dialéctica cualitativa: el hombre no es lo mismo que Dios, ni lo mismo que las cosas que conoce [42]. *El principio de contradicción*, frente al de identificación dialéctica de Hegel, es así aseverado por Kierkegaard como base de su realismo.

Verdad subjetiva existencial.—En estrecha vinculación con la teoría de la existencia como subjetividad y del pensamiento subjetivo existencial, aparece la versión kierkegaardiana de la verdad. *La verdad es la subjetividad*, tal es el concepto que desarrolla en la obra filosófica *Postscriptum* en torno al tema de su parte segunda: «El problema subjetivo de la relación del sujeto a la verdad del cristianismo» [43]. Y en el *Diario* repite la fórmula en forma inversa: «la subjetividad es la verdad» [44]. De nuevo aquí estaríamos en pleno subjetivismo, semejante a la antigua tesis de Protágoras y los sofistas: «el hombre es la medida de todas las cosas». Nada más ajeno al pensamiento religioso y realista de Kierkegaard, que ha entendido el principio en sentido obvio dentro de su actitud existencial.

El comentarista católico T. Haecker ha tratado de mostrar que la expresión es equivalente a la fórmula tomista: *veritas, adaequatio intellectus et rei*, pues la verdad formal está en la composición del juicio, que es una operación del sujeto cognoscente, algo que el sujeto comienza a tener como «propio»

[40] En *Diario*, VII, A 80.82.84, insiste Sören en que la especulación «moderna» olvida el existir y las categorías de la conciencia subjetiva y termina fuera de la realidad (en FABRO, I p.460-61).

[41] *Postscriptum* o *Apostilla* p.108.195.296, de la trad. inglesa de F. SWENSON (Princeton 1941).

[42] Ibid., p.295.377. *Diario* VII, A 84, en FABRO, I p.460.

[43] *Postscriptum* o *Apostilla*, p.2.ª, sec.2 c.2 p.157ss.

[44] *Diario* 1846, VII, A 31, en FABRO, II p.451.

y que no se encuentra en las cosas. Kierkegaard ha rechazado esa fórmula sólo en el contexto idealista de la identidad de pe - samiento y de ser [45]. En todo caso, la verdad puede decirse subjetiva en el sentido de que el sujeto, para pronunciarse sobre la verdad, siempre se mueve desde una perspectiva personal de conocimientos precedentes, de intereses y tendencias actuales. La subjetividad de la verdad es más bien una noción existencial de relación entre existencia y simple esencia, entre realización efectiva y pura posibilidad, y no la idea de una «producción», ni siquiera de una normativa que el hombre tuviera sobre la verdad. Al contrario, implica la sujeción y adecuación completa que el hombre debe a la misma verdad; si quiere «estar en la verdad», si quiere poseerla, debe primero dejarse poseer de ella.

La subjetividad de la verdad deja, pues, intacto el *contenido objetivo* de la misma, que está fuera de discusión. «Porque la verdad, como la entiende el cristianismo, no está (según la entendía Sócrates) en el sujeto, sino es una revelación que debe ser anunciada» [46]. Lo que quiere decir Kierkegaard es que la verdad objetiva carece de interés para el hombre existente, si no intenta apropiársela. «Para la reflexión subjetiva, la verdad es la *apropiación*, la interioridad, y se trata de profundizar en la subjetividad». Lo esencial para el hombre no es conocer especulativamente la verdad, sino *estar en la verdad*. No hay, por lo tanto, verdad sino cuando hay verdad *para mí*, cuando se la apropia el sujeto y la vive. Y así la verdad objetiva del cristianismo precisa de la apropiación subjetiva para ser completamente verdadera, y solamente cuando hay unión de la verdad subjetiva y la verdad objetiva es cuando aparece la verdad en su plenitud [47]. Kierkegaard piensa, por ello, en la verdad existencial, o en las verdades ético-religiosas que exigen ser «encarnadas» en la acción, en el movimiento de la libertad. En este sentido ha presentado también la verdad como «acto de la libertad», como no existiendo «para el individuo sino en tanto que la produce su acción» [48].

En todo caso, Kierkegaard ha dejado en la sombra los elementos objetivos de la verdad. Pero no negó el valor objetivo en el conocimiento de las ciencias humanas, si bien como pensador existencial, ético-religioso, no se interesó por ellas. No investigó el problema de la verdad científica más allá de una

[45] T. HAECKER, *Der Begriff der Wahrheit bei S. Kierkegaard*, trad. it. (Milán 1945) p.16ss.
[46] *Diario* 1848-9, IX, A 221, en FABRO, I p.715.
[47] W. RUTTENBECK, *S. Kierkegaard. Der christliche Denker und sein Werk.* (Berlín 1929) p.137ss.; THUST, *Kierkegaard. Der Richter des Religiösen* (Munich 1931) p.364ss.
[48] *El concepto de la angustia*, trad. de DEMETRIO G. RIVERO (Madrid 1965) p.249-50.

afirmación general del «empirismo» o realismo epistemológico. Junto a la «reflexión subjetiva», reconoció la validez de las proposiciones físicas y matemáticas, obtenidas por el poder de abstracción de la mente humana de las cosas del mundo espaciotemporal, y que significan sus relaciones esenciales, distinguiendo este campo del «pensamiento puro» y abstracto de la especulación idealista. No despreció, pues, la validez objetiva de las ciencias, e incluso admitió que se puede estudiar al hombre por medio de esta reflexión objetiva cuando se le trata en términos de las mismas leyes y condiciones determinantes que prevalecen en el resto de la naturaleza.

Sólo insistió en que esta ciencia naturalista no es la única manera válida de considerar al hombre. Su conocimiento teórico es inferior al existencial y nunca llega a la comprensión de la cosa en su modo propio de ser como sujeto de la existencia. Las necesidades cognoscitivas del hombre son más amplias que la capacidad del método científico para satisfacerlas. Generalmente llama verdad «hipotética» o «aproximativa» a la obtenida por la investigación científica, porque no llega a la naturaleza íntima de las cosas ni penetra sus problemas existenciales. Su conocimiento es de la «posibilidad», es decir, de las esencias de las cosas, pero no de la «realidad» o de lo que de hecho los seres son. Y de igual modo la verdad histórica es de lo posible, de lo que ya no es real. Lo existencial en el hombre, como el pecado, es incomprensible a la ciencia teórica [49].

El individuo humano.—Todavía ha centrado Kierkegaard su reflexión sobre la existencia concreta humana en la categoría del *individuo singular (Enkelte,* que los modernos traducen diversamente como «el individuo aislado», «el único», «il singolo», y que lo dejamos en su versión más común del «individuo»). Esta idea del individuo la anuncia Kierkegaard como «su propia categoría», que resume su misión en el mundo de restaurar el respeto por la dignidad del hombre individual.

La apelación al individuo singular recorre toda la producción de Kierkegaard. *Los discursos edificantes* de 1843 ya van dedicados a «su lector, el individuo aislado». Y como él mismo observó, el tema del individuo es tratado en todos los escritos «pseudónimos», sobre todo los del ciclo estético, que son todos

[49] *Diario* 1849-50, X/2, A 436.439 (en FABRO, II p.36-40). Cf. p.39: «Arte, ciencia, poesía, etc., no tienen que ocuparse sino con la posibilidad, es decir, no en el sentido de una hipótesis ociosa, sino con la posibilidad en el sentido de realidad ideal». *Postscriptum o Apostilla*, trad. J. PETIT (p.217): «Tanto estética como intelectualmente se puede decir que una realidad no es comprendida y pensada sino cuando su *esse* es disuelto en el *posse*, mientras que éticamente se puede decir que la posibilidad no es comprendida más que cuando cada *posse* es en realidad un *esse*». Cf. J. COLLINS, *El pensamiento de Kierkegaard* p.145-6.154-5.

comentarios a la categoría del individuo[50]. Pasa después a las demás obras, especialmente al *Diario*, donde aparece a cada paso. En un pasaje célebre del mismo se proclama con énfasis que «el individuo es la categoría a través de la cual deben pasar... el tiempo, la historia, la humanidad... A esta categoría está ligada por completo mi posible importancia histórica...; el individuo es y será el ancla que ha de detener a la confusión panteísta», y con él ha combatido eficazmente el «sistema»[51].

En las obras estéticas, Kierkegaard utilizaba el concepto de individuo para alejar a los hombres de la dispersión de la vida estética, de su inmersión en lo general, en el vivir anónimo de la masa, y hacerle recobrar su categoria de ser personal y consciente como individuo «por encima de lo general»[52]. Tal es el *sentido básico* de esta categoria en Kierkegaard, en cuya obra entera late esa protesta del individuo contra la abstracción que lo anula, y contra la «masa» o multitud que lo aplasta. La misma aversión que por la abstracción siente por la multitud, la muchedumbre que despersonaliza. Por cobardía ante la existencia quieren los hombres de hoy fundirse en la masa. Incapaces de ser «alguien» por sí mismos, confían ser «algo» por su número. Kierkegaard trata de liberar al hombre de la tiranía del «pueblo», de las opiniones y modos de pensar de la colectividad y hacerle tomar conciencia de su responsabilidad como persona singular. «El proceso de educación del género humano es un proceso de individualización...; es preciso romper ese enorme abstracto, que es el «pueblo», con el «individuo»[53]. La contraposición entre «la multitud» y «el individuo» es insistente. «La multitud es una abstracción y no tiene manos... Cada individuo que huye en busca de refugio a la multitud, huye así, cobardemente, de ser un individuo»[54].

La noción de individuo se adecua en su fundamento ontológico con la del sujeto existente. Como ya enseñaba Aristóteles, los singulares son los únicos existentes, y el ser es dado en los individuos existentes, no en los conceptos; «el modo como la filosofía moderna habla de la existencia muestra que no cree en la inmortalidad personal»[55]. Kierkegaard acentúa a cada

[50] *Diario* 1849, XI/1, A 130, en FABRO, I p.819: «El asunto del «individuo» es tratado en cada uno de los escritos pseudónimos... el girar de los pseudónimos en torno a estos temas define qué es el general, el individuo, el individuo particular (la excepción), y designando el individuo particular en su sufrir y en su extraordinariedad. Así el asesor, en *Aut-aut*, pone el problema de la situación excepcional del celibato. Después vinieron *Temor y temblor*, *Repetición*, *Experiencia psicológica* (ensayo en *Las etapas sobre el camino de la vida*): nuevos comentarios a la categoria del individuo».

[51] *Diario* 1847-8, VIII, A 482, en FABRO, I p.629-31. El texto fue notablemente ampliado e inserto en la nota *Ese individuo*, apéndice de *Mi punto de vista* p.171ss.

[52] *Temor y temblor* p.60-61.

[53] *Diario* 1847-48, VIII, A 551, en FABRO, I p.643.

[54] *Ese individuo*, en *Mi punto de vista* p.154.

[55] *Diario* X/2, A 328, en FABRO, I p.1009.

momento los aspectos personales del individuo humano. «En todo género animal, la especie es la cosa más alta, es la idealidad; el individuo es lo que de continuo surge y desaparece, realidad precaria... Sólo en el género humano, la situación, a causa del cristianismo, es que el individuo es más alto que el género»[56]. El error de Hegel consiste en haber hecho al «género» superior al individuo y de haber reducido al hombre a un género animal dotado de razón. «Porque en el género animal vale el principio: el individuo es inferior al género. Pero la especie humana tiene la característica contraria, que el individuo es superior al género, justamente porque todo individuo es creado a imagen de Dios»[57]. Pero en la actualidad se tiende a exaltar de nuevo, como categoría prevalente, el género, es decir, «la multitud, el número, las abstracciones», por encima de lo individual. El interés de la humanidad está ahora en la objetividad, en la categoría del género. La cristiandad es la agregación de millones todos en tercera persona: «ningún yo»[58].

«Lo individual es la *categoría del espíritu*, del despertar espiritual», clama Kierkegaard[59]. El espiritualismo humanista y cristiano es la tónica de esta exaltación kierkegaardiana de la categoría del singular. «Ser espíritu es ser 'yo': quiere a todos 'yos' porque quiere ser amado»[60]. La salvación que predica el cristianismo «consiste justamente en devenir espíritu, en ser salvados del género. Mas devenir espíritu es devenir individuo singular»[61]. Kierkegaard define el hombre diciendo que «es una síntesis de alma y cuerpo, constituida y sostenida por el espíritu»[62]. Es claro que no entiende el espíritu como parte constitutiva del ser humano distinta del alma. Se trata de que el hombre subordine todo el psiquismo animal, que hay en él, con sus tendencias y pasiones, al dominio de la parte espiritual, que la carne obedezca al espíritu según el lenguaje paulino, para espiritualizar todo el hombre por la fe y dejar de ser «cuerpo de pecado». En este sentido ético-religioso, la realidad entera, corpórea-espiritual, del hombre puede sintetizarla en las expresiones de que el hombre, el yo individual, «es espíritu» o «síntesis de lo finito e infinito, de lo temporal y eterno»[63].

[56] *Diario* XI/1, A 485, en FABRO, II p.588.
[57] *Diario* X/2, A 426, en FABRO, II p.33.
[58] *Diario* XI/1, A 486.487, en FABRO, II p.589. Cf. *Ese individuo*, apéndice en *Mi punto de vista* (p.169): «toda persona seria... se ha de oponer a la inmortal confusión que, filosófica y socialmente, tiende a desmoralizar el individuo mediante la humanidad como una fantástica idea de la sociedad».
[59] *Ese individuo*, en *Mi punto de vista* p.175.
[60] *Diario* 1854. XI/1, A 487, en FABRO, II p.589.
[61] *Diario* XI/1 A, 518, en FABRO, II p.595. Cf. n 524 p.596.
[62] *El concepto de la angustia* l.2 c.3 p.93.157.169.
[63] *La enfermedad mortal o de la desesperación y el pecado*, trad. de DEMETRIO G. RIVERO (Madrid 1969) c.1 p.[illegible] *El concepto de la angustia* c.3 p.162-3.

Así, pues, el individuo alcanza su completa humanidad cuando el alma y el cuerpo son sintetizados por el espíritu; y entonces se da también una síntesis del tiempo y la eternidad, en cuanto el hombre toma conciencia de la presencia de lo eterno en el tiempo y relaciona su propia libertad con la eternidad. Tal estadio sólo alcanzará el individuo cristiano.

«Lo individual es la *decisiva categoría* cristiana y será decisiva también para el futuro del cristianismo», proclama de nuevo Sören [64]. Es la cima de su consideración del individuo. En la categoría ve él «la causa» del cristianismo. Sócrates usó de esta categoría para disolver el paganismo, y ahora se trata de construir sobre la misma el cristianismo [65]. En este sentido, para Kierkegaard la categoría del singular significa en último término la categoría de la relación con Dios, y esta relación constituye la «pura verdad y santidad cristiana», porque cada individuo como tal es conocido por Dios y puede conocer a Dios [66]. Ser individuo singular expresa la única relación con Dios, y es la categoría cristiana por excelencia, repite en todos los tonos [67]. Esta noción de la relación con Dios, del hombre como ser delante de Dios envuelve también el fondo de su pensamiento y es lo que va a desarrollar a través de sus categorías existenciales, como veremos.

Tal exaltación de lo individual por Kierkegaard ha recibido las más variadas interpretaciones. Para muchos significaría una forma extrema de individualismo en lo social y político, semejante a la concepción del «único», de Max Stirner, o la anticipación del superhombre de Nietzsche, que se erige orgulloso por encima de la masa vulgar de los hombres. Pero esta interpretación no refleja el fondo de su doctrina, la cual ha de tomarse más bien como auténtica expresión del *personalismo cristiano*. Es cierto que en sus escritos se encuentran a veces manifestaciones antidemocráticas; que, como Stirner y Marx, se oponía a la concepción de Hegel sobre el Estado como la encarnación suprema de la idea y que implica la absorción del individuo en el Estado absoluto. Pero él mismo declara abiertamente que su doctrina no se refiere a «las materias temporales» o socio-políticas, de las que nunca se preocupó. En ellas la multitud (la opinión, el voto de la mayoría) puede tener su competencia y autoridad. Pero no en las materias religiosas, de las que únicamente se ocupa; en éstas la multitud no tiene autoridad, pues la comunicación de la verdad es dirigida al individuo y recibida

[64] *Ese individuo*, en *Mi punto de vista* p.176.
[65] *Diario* 1847, VIII, A 482, en FABRO, I p.630-31. Cf. n.491.
[66] *Diario* VIII, A 24, en FABRO, I p.548.
[67] *Diario* XI/3 A 654; X/3 A 659; X/5 A 121; XI/1 A 227.384.486; XI/2 A 14.89, etc.

por él. En tales materias, «la multitud es mentira», y también el comunicar «con los medios fantásticos de prensa, la cual es mentira», pues el comunicador de la verdad es sólo el individuo. «Por verdad entiendo siempre *verdad eterna;* pero la política, etc., nada tiene que ver con la verdad eterna»[68].

Asimismo, advierte, la aversión que manifiesta contra la multitud se refiere a la masa en sentido formal, como abstracción, como número. Y le parece igualmente irreligioso e inhumano el egoísmo de algunos hombres que quieren destacarse como «superiores» sobre la masa (Nietszche). El, por su parte, predica la *igualdad* de todos los hombres y el amor a todos en Dios. Pero no en cuanto multitud, sino en cuanto individuos personales. Su tarea y afán sería arrancar a todos los hombres del modo de vida de la multitud y hacer de cada uno «individuo singular»[69].

No aparece, pues, individualismo de mala ley en esta exaltación kierkegaardiana de la persona, del valor del individuo, en su sentido ético-religioso. Si bien luchó denodadamente contra el mito de la masa, de lo popular, de la opinión común en la Iglesia y en la sociedad de su tiempo, no se ocupó directamente de los problemas políticos. En todo caso sólo aspiraba a que la comunidad política se construyera sobre individuos, sobre personas responsables.

Los estadios de la existencia.—Señalados los principios básicos que dirigen la filosofía de Kierkegaard, hemos de exponer en particular el conjunto de sus temas doctrinales. Casi todos pueden estructurarse en torno a su concepción sobre los *tres estadios de la existencia.* Ellos marcan el itinerario y desarrollo de su pensamiento hacia su definitiva maduración en la doctrina de la existencia cristiana.

La teoría de los tres estadios obtuvo gran difusión e influencia y es considerada a veces como la más original contribución de nuestro pensador a la filosofía. Fue, sin embargo, elaborada en sus primeras obras, las llamadas «obras estéticas»,

[68] *Ese individuo,* en *Mi punto de vista* p.151-160. Cf. p.151: «No hace falta decir que yo nunca he negado que, en relación a todas las materias temporales, terrenales y mundanales, la multitud puede tener competencia e incluso competencia decisiva como un tribunal de apelación. Pero *yo no hablo de estas materias, ni me he preocupado nunca de tales cosas.* Yo hablo de lo ético, de lo ético-religioso, de «la verdad», y afirmo la mentira de la multitud, considerada ético religiosamente, cuando se la tiene como criterio de lo que es verdad».

[69] Ibid., p.160-166. Cf. p.160: «Y la verdad consiste en honrar a todo hombre, absolutamente a todo hombre, y esto es temer a Dios y amar al prójimo. Pero, desde el punto de vista ético-religioso, considerar a la multitud como tribunal de apelación es negar a Dios, y no puede exactamente significar amar al prójimo. Y el «prójimo» es la verdadera expresión de la *igualdad humana*... Todo aquel que ama a su prójimo en verdad, expresa incondicionalmente la igualdad humana. Todo aquel que, como yo, admite que su esfuerzo es débil e imperfecto, pero se da cuenta de que la tarea es amar al prójimo, también se da cuenta de lo que es la igualdad humana».

que tanto favor y aceptación tuvieron en su país y le dieron gran fama de escritor literario. A ella dedica su extensa obra *La alternativa* o *Aut-aut* y los varios ensayos que le siguieron, como *La repetición*, y viene condensada de nuevo en la primera parte de *Etapas en el camino de la vida*, que es el ensayo de tono platónico *El banquete*. Pero es tenida en cuenta en los posteriores trabajos filosóficos y teológicos, todos los cuales presuponen ese primer análisis de los motivos centrales del vivir humano.

Los estadios de la existencia o «etapas en el camino de la vida» son las determinantes existenciales, los modos de vida generales que sirven como esquemas o principios antagónicos, con los cuales se enfrenta el individuo concreto en su búsqueda de una plena posesión propia. Son los tres modos fundamentales de vida humana: *estadio estético*, *estadio ético* y *estadio religioso*. En un principio, Kierkegaard usó los términos de «estadio» o «esfera» para significar cualquier campo de la actividad, como los intereses políticos o militares. Poco a poco reservó estos términos para designar los compromisos fundamentales e ideales organizadores de nuestra existencia. Las distintas etapas se distinguen entre sí porque piden una adhesión plena y cada una exige ser *absoluta* en nuestras vidas. Podemos *reflexionar* a la vez sobre estos modos de existencia contradictorios, pero no podemos *vivirlos* a un mismo tiempo. Se requiere una decisión libre o *salto* cualitativo para pasar de una a otra etapa. Cada esfera encarna en forma concreta un modo total de vida. Y hay una jerarquía ascendente de plenitud existencial que va de la vida estética a la ética, hasta llegar a la religiosa. En este sentido son tres etapas en la marcha del hombre hacia su perfección. Una vez realizado el salto al modo de vivir superior, la esfera de existencia inferior no desaparece totalmente, porque hay inclinaciones y necesidades estéticas y éticas en todo ser humano, que no pueden borrarse. Kierkegaard no se opone a admitir que un modo de existencia ética pueda apropiarse valores estéticos, o que una persona religiosa pueda incorporarse todo el contenido de la esfera ética; así, los valores estéticos pueden redimirse y sobrevivir al salto de la fe una vez rechazada su pretensión de absoluto. El mismo Sören se consideró desde el principio como escritor religioso «al servicio de la fe», y, no obstante, vivió en parte y analizó toda la profunda experiencia de la vida estética.

La doctrina de los tres estadios tiene algún parecido exterior con la tríada hegeliana de la tesis, antítesis y síntesis. Pero nada más ajeno a esta dialéctica existencial que la identificación

hegeliana de la estructura del pensamiento y del ser. El principio dialéctico de los modos de la existencia es el individuo, que adopta las decisiones concretas de vida con su libertad personal, no una supuesta evolución necesaria de la idea o universal concreto. La culminación de la dialéctica hegeliana es la conciencia de sí completa del Espíritu absoluto, en tanto que la culminación en Kierkegaard es relacionar al individuo finito con un Dios trascendente, pero amoroso. Ni parece que haya influido la idea hegeliana de un evolucionar triádico. En estas obras estéticas se presenta una alternativa dual: *o lo uno o lo otro* entre el orden estético y el orden ético. Sólo desde *Temor y temblor* se insiste en que el punto de vista ético no es suficiente para comprender la existencia cristiana; y entonces la antítesis se polariza entre la vida estética y la vida religiosa, en especial cristiana. Hay, pues, un desarrollo gradual de la teoría más que deducción *a priori*.

1. **El estadio estético.**—La vida estética es la de quien se entrega al hedonismo y al goce de los sentidos. Es la vida del romántico, que no admite ningún yugo, que disuelve toda realidad en posibilidad, y obedece sólo a los imperativos cambiantes del placer, yendo sin cesar hacia nuevos deseos. Lo estético es pura espontaneidad, vida de sensaciones, sobre todo en la línea del placer sensual y del erotismo, o reflexión en torno a esta vida encerrada en el ideal del placer sensible y los valores de la finitud y temporalidad. La vida del esteta es toda dispersión, un correr de un goce a otro, un querer lo múltiple, el cambio y variedad de los goces que se acaban; es una vida dividida en sí misma, «porque la unidad del placer es una quimera e ilusión».

Por lo mismo, es la forma de vivir en el *instante* huidizo e irrepetible. El esteta vive con intensidad en el instante como un todo, en un átomo del tiempo en perpetuo desvanecerse. Mas no se le puede comprender como un todo, sino en cuanto reflejo de la eternidad en el tiempo, porque es en cuanto incluye lo eterno como el instante adquiere estabilidad y realidad. Y justamente el estético hace abstracción de lo eterno, porque su voluntad de vivir en el instante y lo sensible es a la vez pecado e ilusión[70]. Vive, pues, del presente, en una vida exteriorizada y sin profundidad, es decir, sin relación con la eternidad.

Pero el esteta puede entregarse a los placeres de los sentidos no solamente absorbiéndose en ellos, sino también mediante la imaginación estética en un refinamiento extremo; esto es, no sólo goza en los objetos reales de la vida, sino en la representación *poética* de ellos. En este segundo modo, «la realidad toma la forma de

[70] Véase en *El concepto de la angustia* (c.3 p.163-76) el original análisis de la categoría del instante en relación con las de *temporalidad* y *eternidad*. La sensibilidad vive en el instante, porque «el espíritu es lo eterno, y por eso existe cuando el espíritu pone la primera síntesis al par que la segunda, es decir, la síntesis de lo temporal y eterno».

concepción poética» [71]. Es por esta vía como Kierkegaard ha introducido en sus obras estéticas (sobre todo en los ensayos novelados de *La alternativa)* numerosas personificaciones y tipos, ya exaltados por el romanticismo, para describir los diversos modos de vida estética. Porque nada impide al hombre estético elevarse por encima de los placeres sensuales, para gozarse en ellos de una manera más refinada mediante el arte. Cada estadio incluye muchos subestadios, innumerables situaciones y fenómenos, representados por los distintos personajes románticos. De entre ellos, ha escogido tres figuras fascinantes de la literatura como formando tres grados de la sensibilidad estética: Don Juan, Fausto y Ahseverus, o el judío errante. «Son las tres grandes ideas o encarnaciones de la vida fuera de lo religioso en sus tres direcciones» [72]. La dirección de don Juan es la de la sensualidad inmediata; la de Fausto es de la duda; la de Ahseverus, de la desesperación.

En la figura de Don Juan no intenta Kierkegaard glorificar la sensualidad desenfrenada. Conocía y admiraba este prototipo clásico a través de la creación musical de Mozart. A él ha dedicado *El erotismo musical* [73], que se cuenta entre los mejores ejemplos de crítica musical. En el *Don Juan*, de Mozart, vio la expresión suprema del ideal estético con toda su fuerza y debilidad. Los comentarios de Soren son un modelo de reflexión filosófica en el campo del arte y una combinación de análisis objetivo y de amplia interpretación. De nuevo añadió a esta figura la otra creación de Juan el seductor, protagonista de la novela *Diario de un seductor*, que seduce a la joven Cordelia y la abandona después del triunfo. El personaje, en que puede verse un eco lejano de la *vita ante acta* o de la juventud placentera y mundana de Kierkegaard, representa más bien el tipo de seductor reflexivo y esteta, intermedio entre el Don Juan seductor espontáneo y la figura de Fausto, que seduce con la influencia demoníaca de Mefistófeles y la reflexión de su cerebro. Del Fausto de Goethe andan sus reflexiones entreveradas en diversos escritos, pues no dejó del tema poema aparte [74]. Considera al Fausto como un renacimiento de Don Juan, una segunda fase de la dialéctica estética, que apareció después de éste en la Edad Media, en un momento en que la reflexión empezó a suplantar a la prosecución directa del placer, y es símbolo del hombre occidental, que queda sin dirección después de haberse rebelado contra la Iglesia católica. Fausto representa también la influencia de la duda en el hombre, la duda que aquejó al propio Kierkegaard en sus primeros años, como un paso de la alegría confiada al escepticismo.

[71] *Diario de un seductor* (Madrid, Espasa-Calpe, [3]1968) (p.10): «El espíritu poético... que él gozaba en una situación poética de la realidad; y volviendo a invocarla en forma de imaginación poética, gozaba de ella una segunda vez... En el primer caso gozaba su ser del objeto poético; en el segundo gozaba estéticamente su propio ser. Lo interesante en el primer caso es observar cómo gozaba egoísticamente en su interior de todo cuanto la vida le ofrecía, y en parte hasta de las cosas impregnadas de realidad. De ésta se servía en el primer caso como de un medio; en el segundo, la realidad toma *la forma de concepción poética*».

[72] *Diario* 1836 I, A 150, en FABRO, I p.214.

[73] *El erotismo musical*, trad. de D. G. RIVERO, *Estudios estéticos* I (Madrid 1969) p.107-249.

[74] Véase especialmente en *El erotismo musical* p.175ss.190ss; *Siluetas* 3. *Margarita* (del Fausto), trad. de D. G. RIVERO, *Estudios estéticos* I p.119-135.

Sören ha poblado asimismo sus obras literarias del ciclo estético con otros personajes o tipificaciones de distintos aspectos del vivir estético. Pueden citarse sus análisis sutiles sobre la tragedia que personifica en la figura de Ifigenia, de la tragedia de Sófocles. O su comentario crítico sobre la comedia de Scribe, *El primer amor*, en que encontraba un reflejo de su vida de amor con Regina. «También yo fui una vez joven y soñador y estuve enamorado», confiesa[75]. Este primer amor de su juvenil existencia estética fue el gran impulso de su temperamento ardiente e imaginativo y resorte de sus creaciones poéticas, que abren el camino al análisis fenomenológico.

La crítica de la existencia estética, como modo de vivir en sí, es hecha con dureza, no obstante los altos valores reconocidos a las creaciones poéticas de la sensibilidad humana. Se realiza sobre todo en el ensayo *La repetición* bajo la figura del «judío errante», que simboliza la desesperación; y asimismo al comienzo de la segunda parte de *La alternativa*. A fuerza de correr ansioso tras las diversiones y placeres del momento, el hombre estético se da cuenta al fin de la fugacidad de los goces sensibles, de que no logra dar una dirección firme a su vida, y la lasitud, la decepción y el disgusto que acompaña al goce se apoderan de él. Kierkegaard describe vivamente el tedio y aburrimiento que experimenta el hombre que ha recorrido «la rotación de cultivos», es decir, todas las formas de goces de la vida[76]. No obstante las apariencias, el romántico es un desgraciado; buscando el placer no encuentra sino el dolor. No puede sustraerse a la ley del placer, que permanece fatalmente en lo inmediato, en lo fugaz y caduco del momento.

Tras el aburrimiento, el hedonista cae en la *desesperación*. En lo hondo del hombre estético ronda la desesperación. Ahsaverus, el judío errante, bajo la exaltación de lo erótico y la intensidad continuada de la duda, se encontró en la desesperación como la última palabra de la existencia estética. En la obra posterior *La enfermedad mortal*, Kierkegaard describirá las diversas formas de desesperación que seguirán incluso al hombre cristiano en su salto a la fe. Pero hay una *desesperación-debilidad*, propia del hombre que se ignora, inconsciente de su destino espiritual y de su parte de eternidad; una ignorancia desesperada de ser espíritu, ese absoluto que el hombre puede y debe devenir. Y es el estado de aquellos que se entregan a la sensualidad, que no conocen sino las categorías de lo agradable y desagradable, sin cuidado alguno del espíritu, de la verdad y del bien[77]. El esteta es víctima de la desesperación sin haberla nunca escogido.

Es por la desesperación como el estadio estético declara su fracaso. Todo el que vive sobre este plano es un desesperado, aunque no lo sepa. Mas lo que importa es darse cuenta de esta honda

[75] *El primer amor*, trad. de D. G. RIVERO, *Estudios estéticos* II p.169. Cf. *Repercusión de la tragedia antigua en la moderna*, ibid., p.13-53.

[76] *La rotación de los cultivos*, *Estudios estéticos* II p.235-260.

[77] *De la enfermedad mortal o tratado de la desesperación* l.3 c.1, 1.°, 2.°, trad. esp. de D. G. RIVERO (Madrid 1969) p.73-83.

desesperación y desesperar en verdad. Pues el que en verdad desespera, y no sólo desde el punto de vista de lo mundano, ha roto el círculo de lo finito y despertado a la conciencia de su valor eterno. De un golpe se ha liberado de la desesperación, porque ha elegido lo que en la verdad se escoge: su propia persona en su valor eterno. Esto sólo puede hacerse por la elección libre de una existencia mayor en plenitud. Es el salto al estadio ético.

2. **El estadio ético.**—La concepción ética de la vida es expuesta y defendida, frente a la vida inferior estética, por el personaje seudónimo, el asesor o juez Guillermo, en la segunda parte de *Estadios en el camino de la vida*, y en toda la segunda parte de *La alternativa*[78]. La alternativa (o *lo uno o lo otro)* es todavía puesta entre el estadio estético y el estadio ético. Pues ya es supuesto, por el efecto de una desesperación verdadera, el salto que introduce a la vida ética.

El estadio ético es un modo de vida esencialmente nueva. A diferencia del estético, que perseguía las sensaciones y sólo buscaba el goce en ellos, el hombre ético es el que pone la moral como primer principio de su conducta y fin último de su actividad y se propone ante todo la obediencia al *deber*. La reflexión de Kierkegaard (del asesor Guillermo) se centra en la categoría de «elegir por sí mismo». El individuo ético tendrá que hacer una elección absoluta si ha de encarnar el imperativo incondicional y práctico del deber. El yo que hace una elección absoluta significa la intensidad subjetiva y el carácter incondicional de la elección moral, que ata a quien elige a realizar la naturaleza ideal del individuo humano, a perfeccionar su propia naturaleza de acuerdo con la ley moral. En línea luterana y cercana a la kantiana, Sören no se interesa por los deberes éticos concretos, aunque no los niega. Lo esencial no es «contar los deberes con los dedos», sino haber experimentado la intensidad del deber, de obedecer al absoluto del deber, que deviene deber personal y propio de cada uno.

El *matrimonio* es la situación más propia del estadio ético. Es característico que Kierkegaard haya otorgado un puesto central al matrimonio en este estadio. Sin duda la crisis causada por su compromiso y la ruptura del mismo influyeron en sus prolongadas reflexiones sobre el matrimonio y le llevaron a considerarlo como la prueba y centro de la vida ética. Piensa en el matrimonio como elemento esencial de la existencia ética que la transforma en una esfera independiente y que se basta a sí misma. Y considera el estado matrimonial como la realización concreta del ideal ético y como la única condición humana dentro de la cual las exigencias

[78] Esta segunda parte de *La alternativa* consta de dos «discursos edificantes» en forma de diálogos, puestos en boca del asesor Guillermo. La primera sección o discurso: *El valor ético del matrimonio* es una recomendación del matrimonio como realización del valor esencial del amor. La segunda, *Equilibrio de lo estético y lo ético en la formación de la personalidad*, tiene por tema central la superioridad de la visión ética de la vida sobre la estética; y al final la elección, por el arrepentimiento, de la vida religiosa. Trad. esp. íntegra por D. G. Rivero, *Dos diálogos sobre el primer amor y el matrimonio* (Madrid 1968); trad. del segundo diálogo, *Estética y ética en la formación de la personalidad* (Buenos Aires, Nova, [2]1955).

estéticas legítimas pueden ser satisfechas y llevadas a su plenitud. Porque el lado estético de la naturaleza humana es indestructible y ha de ser incorporado a la concepción ética, reinstaurando los derechos de la belleza y del goce sencillo una vez que se ha renunciado a la autonomía de la vida estética como un absoluto. Por eso el asesor Guillermo sostiene la validez estética del matrimonio, demostrando que todo lo que hay de hermoso y humano en la concepción erótica pagana y el amor romántico queda incorporado en la institución del matrimonio cristiano. El amor sensual cae bajo la censura ética por su egoísmo, y esto se debe, a su vez, al apego del alma romántica al límite estrecho del placer, excluyendo a Dios y a la ley universal. El vínculo matrimonial es un signo de que la voluntad ética puede dominar el desequilibrio de la vida estética y darle la estabilidad de una realidad segura y existencia armoniosa.

El estadio ético instala por otra parte en la categoría de *lo general*. Se trata de hacer lo que todo el mundo hace, al menos lo que todo el mundo puede hacer. Cuando el hombre ético ha cumplido sus deberes, ha realizado sus tareas, es entonces «el individuo que se traduce en lo general», que ha llegado a ser el hombre general. Así se realiza la unidad moral de los individuos, los cuales, si bien tan diferentes y hasta incomensurables unos a otros, están, sin embargo, sometidos a los mismos deberes. Se comprende cómo la ética social, la conformidad perfecta a las leyes que rigen las costumbres, pueden aparecer como un principio constante de conducta, y como la vida de comunidad, especialmente el matrimonio, tipo de lo general, ha sido considerado como el medio más favorable a la moralidad.

Mas de ahí surgen las *deficiencias* y, por tanto, *la crítica* del estadio ético. La moral da ciertamente la solución a los problemas ordinarios de la vida, es decir, a lo que se define como «lo general». Mas por ello mismo hace olvidar al hombre que es y debe ser un individuo, sometido a deberes personales y revestido de una responsabilidad propia. La ética, siendo ley de lo general, favorece la tendencia que hay en cada uno de perderse en la masa, en el «se» (se dice, se hace) impersonal. Y ya sostuvo antes con energía Kierkegaard que no hay nada de moral en la multitud y en el número, que el mal y abominación de los hombres está en que devienen «público» o masa, sin responsabilidad ni arrepentimiento. Por ello mismo, la ética se hace incapaz de dar solución a los casos que implican lo excepcional, pues no resuelve los problemas individuales más que por las vías comunes. De ahí que la ética, abrazada y seguida con aparente firmeza del deber, puede llegar a ser la gran tentación, como en el caso luego descrito de Abrahán.

En *La alternativa*, el estado ético termina con la categoría del *arrepentimiento*, por el que se realiza la elección libre y el salto cualitativo al estadio religioso. La ética, que se mantiene en el plano general, deviene contradictoria y no puede ser sino un estadio de transición. Su más alta expresión es el arrepentimiento que acompaña al sentimiento de culpa; y, por lo mismo, es la condición que

permite al individuo elegirse a sí mismo absolutamente. El arrepentimiento implica la afirmación de sí, en cuanto responsable de su acto, y negación de sí en cuanto culpable. Así, yo no adquiero y refuerzo el sentimiento de mi personalidad sino al precio de una negación de mí. Y la ética desemboca en un impacto, porque, encerrada en lo general, no deja lugar a la excepción religiosa y obliga al héroe religioso a considerarse como un ser anormal. Y porque habiendo descubierto el pecado a través del arrepentimiento, es impotente respecto de la realidad del mismo sin pasar a lo religioso, ya que la categoría del pecado desborda el dominio de la ética [79].

3. **El estadio religioso.**—De este estadio se ocupa Kierkegaard en sus obras no pertenecientes al ciclo estético, pues toda su obra y misión como «escritor religioso» se dirige a exponer las exigencias y momentos existenciales de la existencia religiosa, y sobre todo cristiana. De una manera especial quiere introducir en él mediante la crítica de los fallos de la ética, que obligan a sobrepasar los límites del punto de vista ético y dar el salto a una elección más auténtica de la existencia en el vivir religioso.

Esta crítica recae sobre las mencionadas excepciones que las categorías éticas no pueden resolver. Ya en *La repetición* hace alusión a algunos casos, ante todo al de su vida personal. De buena fe creyó amar a Regina Olsen, que estaba dispuesta a desposarse. Más tarde hubo de reconocer que amaba en ella otra cosa, el ideal, o Dios. De ahí el drama que ningún recurso a lo general podía resolver. La repetición, es decir, lo general le aconsejaba seguir la costumbre, desposándose. Pero esto era irrealizable a sus ojos, ya que traicionaba sus sentimientos íntimos y la llamada de Dios. El carácter irreductible de la excepción religiosa es también ilustrada por la historia de Job y los amigos que van a consolarlo. Job trata de abrirse camino rompiendo estrechas categorías y declara su estado enteramente singular, el del hombre que ha sido visitado por Dios. Tal caso no encaja en las categorías éticas e indica que la existencia tiene otros aspectos y otras leyes.

Pero el prototipo de la excepción y del escándalo para la mente ética es *el caso de Abrahán* recibiendo de Dios la orden de sacrificar a Isaac. Sobre esta figura bíblica ha reflexionado hondamente Kierkegaard, y le ha dedicado su obra *Temor y temblor*. Es una meditación netamente religiosa, ya que Sören siempre repite que a Dios sólo se acerca el hombre con «temor y temblor». En su acostumbrado desorden, incluye también el problema de la paradoja de la fe; pero el problema general que se debate es el del salto de lo ético a la esfera religiosa. Abrahán recibe la orden divina de sacrificar a su hijo. La historia la describe con patéticas reflexiones. Desde

[79] *El concepto de la angustia*, trad. D. G. Rivero (p.51-2): «Por lo tanto, el pecado solamente pertenece a la ética en cuanto ésta llega a su mismo concepto con la ayuda del arrepentimiento. La idealidad de la ética desaparecería en cuanto ésta tuviera que asumir el pecado en su seno». *Diario* 1835 I. A 94, en Fabro, I (p.205): «El filósofo puede llegar a la idea del pecado, pero no significa que reconocerá para el hombre la necesidad de la redención».

el punto de vista ético, Abrahán se sitúa delante de lo absurdo y monstruoso. ¿Hay algún medio de resolver una situación tan dramática? La ética condenaría tanto el mandato divino, declarándolo imposible e irreal, como la obediencia del «padre de los creyentes». Este, sin embargo, obedece y se somete a la prueba divina, desoyendo la tentación de considerar su acto como una violación de la ley moral y de sus sentimientos paternales. Debe llevar su secreto solo, aun a costa de parecer engañar a su esposa, al criado y a la víctima, que es su hijo. En su aislamiento con Dios, sólo sostiene a Abrahán su fe absoluta en El y sus promesas. Esta fe es la que le conduce como individuo aislado más allá de los límites de una moral general. El resultado es que la acción, en apariencia criminal, se convierte en acción santa y agradable a Dios. Al dar a Dios todo lo que tiene, lo recibe todo de nuevo y rebasando toda medida[80]. Tal es la paradoja de la fe y paradigma del salto o pasaje de la esfera ética a la religiosa.

Las consecuencias de la historia de Abrahán las plantea Kierkegaard en las tres preguntas o problemas que a seguido propone: «¿Existe una suspensión teleológica de lo ético? ¿Existe un deber absoluto para con Dios? ¿Es posible defender a Abrahán por su silencio ante Sara, Eleazar e Isaac?»[81] Late en el fondo de las respuestas una acusada polémica contra la moral autónoma de Kant y contra la reverencia ética de Hegel por el aspecto universal de la ley moral. Estos sostienen una moralidad inmanente, sin un «telos» supremo que sea exterior a ella, y que es la eterna felicidad del hombre. Tal moral de «lo general» no se subordina a la religión ni a Dios, sino la religión a ella. El deber del hombre es subordinarse, en cualquier circunstancia, al imperativo universal. Si el individuo trata de afirmarse a sí mismo en su particularidad, aun siguiendo la llamada de Dios, se ha colocado fuera del orden universal y ha pecado. La universalidad ética se convierte en lo divino, y al hombre se le prohíbe entrar en relación directa con Dios.

La respuesta de Kierkegaard implica *un rechazo neto de la moral autónoma*. La virtud no es un fin en sí y las leyes morales universales deben hacerse depender a su vez del autor de las leyes. Si una filosofía convence a un hombre de que su último fin es cualquier otra cosa que no sea Dios, esta convicción debe anularse aun cuando implique el derrumbe de tal concepción moral. Sören apela a la fe de Abrahán como ejemplo de una especie de deber basado directamente en Dios, y no en el carácter universal de la ley. En virtud de esta paradoja de la fe, del hombre que sigue el mandato de Dios, «el individuo está por encima de lo general», de la ética universalista e inmanente, capaz de poner en entredicho un mandato divino. Tal es la fórmula que Kierkegaard repite constantemente[82]. Por lo tanto,

[80] *Temor y temblor* (p.59): «Es mi propósito... explicitar en la historia de Abrahán, bajo la forma de problemas, la dialéctica que ella comporta para ver qué inaudita paradoja es la fe, capaz de hacer de un crimen una acción santa y agradable a Dios, paradoja que devuelve a Abrahán su hijo, paradoja que no puede reducirse a ningún razonamiento, porque *la fe comienza precisamente donde acaba la razón*».

[81] Ibid., probl. 1.° p.60ss; probl.2.° p.76; probl.3.° p.91ss.

[82] Ibid., p.61-62: «La fe es esa paradoja según la cual el individuo está por encima de

el individuo no tiene su *telos* en una sumisión a lo general, o en el respeto a la ley, porque, como tal individuo de la fe y en relación con Dios, está por encima de lo general. En su lenguaje, siempre paradójico, no intenta Sören negar el valor de las leyes morales generales; pero afirma que éstas han de subordinarse al deber supremo del hombre de ordenarse a Dios; ante este deber con el Absoluto, «la moral se convierte en lo relativo»[83].

La conclusión de todo ello es que hay deber absoluto para con Dios. Y que el individuo, el hombre religioso o de la fe, debe definirse como estando «en una relación absoluta con el Absoluto». Tal es la fórmula que Kierkegaard repite constantemente[84]. La fórmula expresa el estadio religioso del hombre que ha superado el estado de una moral cerrada e inmanente, cual es la kantiana o hegeliana, que no han rebasado el paganismo, y se ha elevado a la conciencia de su relación o «religación» con Dios, principio de todo deber moral.

Pero este modo de existencia religiosa es no sólo privativo del «caballero de la fe», como es llamado Abrahán, a diferencia del «héroe trágico», sino que a él debe elevarse todo hombre a través de las conmociones existenciales de la angustia y desesperación. Con la fórmula mencionada tiene parangón la otra que ofrece Kierkegaard en la obra posterior *La enfermedad mortal*, como definición del hombre, en cuanto a la raíz de su existencia. El hombre, como espíritu o como yo consciente, es definido como «relación que se relaciona consigo misma». Pero esta autorrelación implica que la relación ha sido puesta por otro; y entonces el estar en relación consigo mismo implica que está relacionándose a un otro, como ser vinculante y religante. El autorrelacionarse y querer ser sí mismo manifiesta la heterorrelación a un ser vinculante y religante, creador del ser humano[85]. Heidegger y Jaspers han explotado estas fórmu-

lo general ... Pues si lo moral (lo virtuoso) es supremo estudio, y si lo único que en el hombre queda de inconmensurable es el mal, es decir, lo particular, que debe expresarse en lo general, no se ha menester de otras categorías que las de la filosofía griega o las que de ella se deducen. Y puesto que ha estudiado a los griegos, Hegel no habría debido olvidarlo ... La fe es justamente esa paradoja según la cual el individuo se encuentra como tal por encima de lo general, reglado frente a éste ..., de suerte que el *individuo como tal se halla en una relación absoluta con lo Absoluto*».

[83] Ibid., p.78: «La paradoja de la fe consiste, por consiguiente, en que el individuo es superior a lo general, de manera que... el individuo determina su relación con lo general por su referencia a lo absoluto, y no su referencia al absoluto por su relación con lo general. Todavía puede formularse la paradoja diciendo que hay un deber absoluto hacia Dios, porque en esa relación el individuo se refiere como tal absolutamente al absoluto.. ; cuando se dice que es un deber amar a Dios no se expresa otra cosa que lo precedente, porque si este deber es absoluto, lo moral se halla rebajado a lo relativo. De todos modos no se sigue de ahí que la moral sea abolida».

[84] Ibid., p.69.90.110.124.126.134, etc. Cf. p.90: «Por consiguiente, o bien hay un deber absoluto hacia Dios, y en ese caso es la paradoja descrita según la cual el individuo se encuentra como tal por encima de lo general y como tal se halla en una relación absoluta con lo absoluto, o bien jamás ha tenido fe» ... Ibid., p.126: «O bien el individuo puede como tal estar en una relación absoluta con lo absoluto, y en este caso lo moral no es lo supremo, o bien Abrahán está perdido; no es un héroe, ni trágico ni estético». Ibid., p.134.

[85] *La enfermedad mortal*, trad. de D. G. Rivero (Madrid 1969) (p.47-49): «El hombre es espíritu. Mas ¿qué es espíritu? El espíritu es el yo. Pero ¿qué es el yo? El yo es una relación que se relaciona consigo misma, o dicho de otra manera: es lo que, en la relación hace que ésta se relacione consigo misma... Si la relación que se relaciona consigo misma ha sido puesta por otro, entonces seguramente que la relación es lo tercero... Una relación así derivada y puesta en el yo del hombre; una relación que se relaciona consigo misma y que en

las existenciales, pero las han flexionado hacia la finitud y temporalidad. Ya no es la autorrelación existencial a Dios trascendente, sino a un «ser-en-el-mundo», o, a lo más, a una trascendencia límite y «cifrada». Solo Zubiri ha dado pleno sentido al existencial kierkegaardiano, definiendo al hombre como ser religado al Dios fundamentante.

Angustia y desesperación.—El salto cualitativo de un estadio a otro se verifica por una brusca conmoción vital que sacude al hombre en su propio ser y lo arranca súbitamente de su modo de ser anterior (sobre todo de su dispersión en el mundo) sumiéndole en el aislamiento de su interioridad. Esto tiene lugar especialmente en el tránsito al estadio de la vida religiosa o de la fe. Los factores emocionales de esta conmoción existencial los ha condensado Kierkegaard en las dos categorías principales de la *angustia* y la *desesperación*, a las que ha dedicado sendos libros. Sus complicados análisis sobre estos dos temas, muy similares entre sí, van envueltos dentro de largas disquisiciones en torno al pecado. Angustia y desesperación descubren el pecado, lo preceden, acompañan y siguen, situando al hombre en el vivir religioso o en la relación a Dios.

Angustia y desesperación son puestos, pues, en relación estrecha con el pecado y, por ende, con la conciencia del estar *delante de Dios*, a la vez que con posibilidad de la libertad, pues el individuo no se realiza sino en y con el pecado. Late en el fondo de estos análisis de Kierkegaard la *doctrina luterana* del pecado original como corrupción de la naturaleza humana, de la pérdida de la libertad para el bien y de la justificación por la sola fe en la angustia desesperada de una conciencia culpable y envuelta en el pecado. Es evidente la inspiración y origen luteranos de esta concepción como preliminar obligado del pasaje a lo religioso e introducción al mismo. El eco de la fe de Lutero, como confianza desesperada en la justicia de Cristo, que el creyente angustiado por el pecado aprehende, se agrava aquí con el talante melancólico de Kierkegaard, que se debatía en las mismas angustias de la sombra oscura de la culpa heredada del padre. Sobre esta dogmática luterana construye sus interpretaciones filosóficas y sus profundos y tortuosos análisis psicológicos de la angustia y desesperación, fuente y origen de la analítica existencialista.

1. **La angustia.**—El tema es propuesto en la obra *El concepto de la angustia* como «supuesto del pecado original y medio de su

[illegible] se relaciona consigo misma está relacionándose a un otro .. Porque, cabalmente, la [illegible] que describe la situación del yo una vez examinada la desesperación es la siguiente: [illegible] *al autorrelacionarse y querer ser sí mismo, el yo se apoye de una manera lúcida en el poder* [illegible] *lo ha creado*».

esclarecimiento» (c.1), «como pecado original progresivamente considerado» (c.2), y «como consecuencia del pecado en el individuo» bajo distintos aspectos (c.3 y 4) y, por fin, «como medio de salvación junto con la fe» del pecado (c.5). Su relación estrecha con el pecado es, pues, evidente. Sören trata del concepto de la angustia «teniendo siempre ante los ojos el dogma del pecado original» [86], y sus consecuencias los pecados personales. Ni la ética, ni la psicología, ni tampoco la lógica y metafísica son competentes para asimilar el pecado, ni dar cuenta de su origen o explicar su realidad; nada saben de su origen en el pecado original, si bien la ética puede descubrir la realidad del pecado y ocuparse en parte de ella. Por otra parte, la filosofía hegeliana, contra la cual contiende, ha convertido el pecado en algo inesencial y casi se ha olvidado de él o ha desviado su concepto, pues el pensamiento especulativo olvida la realidad del hombre concreto y su interioridad. Por ello sus análisis psicológicos tienen un carácter existencial. Se refieren al individuo humano caído en el pecado y tienen por supuesto la dogmática del pecado original y de los pecados subsiguientes [87].

Kierkegaard inicia luego su investigación con una larga exposición sobre el pecado original. Es el pecado hereditario de la especie y se ha introducido en el mundo por el primer pecado de Adán como un estado general de pecaminosidad. Su causa fue el pecado de Adán y su caída del estado de inocencia. El pecado supone, pues, la inocencia anterior tanto en Adán como (de alguna manera) en cada hombre, pues aunque «la pecaminosidad progresa continuamente según sus determinaciones cuantitativas, pero la inocencia siempre y solamente se pierde por medio del salto cualitativo del individuo» [88].

La explicación de esta pérdida de la inocencia y caída en el pecado debe ser psicológica, no otras fantásticas dadas por los teólogos. Aquí Kierkegaard introduce su filosofía en la interpretación del dogma. Esta explicación se da a través de la categoría de la *angustia*. El concepto de la angustia, dice, es diferente de la noción del miedo y otras similares. El miedo nace ante el peligro de algo concreto; pero la angustia es de nada. «La nada engendra la angustia», y por eso se habla de «angustiarse por nada» [89]. No es «una angustia por algo exterior, por algo que está fuera del hombre, sino de tal manera que el hombre mismo sea la fuente de la angustia» [90].

Esta *angustia existencial* precede al pecado y se presenta ya en la inocencia anterior, como tránsito o salto al pecado. Pues «la inocencia es ignorancia»; ignorancia del ser del hombre, «aún no determinado como espíritu»; ignorancia de la diferencia del bien y del mal, de su propia libertad [91]. La angustia que hay en la inocencia

[86] *El concepto de la angustia*, trad. D. G. Rivero (Madrid 1965) p.46.
[87] Ibid., introduc. p.38-62.
[88] Ibid., c.1 p.84.
[89] Ibid., c.1, 5.º p.90.92; c.3 p.192.
[90] Ibid., c.5 p.270.
[91] Ibid., c.1 p.84.86.90.

no es aún la culpa, sino que precede a la misma. Por eso se la define: «la angustia es la realidad de la libertad en cuanto posibilidad frente a la posibilidad» [92]. O más comúnmente: «La angustia es la posibilidad de la libertad» [93]. La angustia precede al pecado y va ligada a la posibilidad de la libertad, en relación dialéctica de ésta a la culpa. La relación de la libertad a la falta da la angustia, que surge de la posibilidad misma de la libertad y se conecta con la culpa sin explicarla, porque el pecado resulta del «salto cualitativo». Por eso es descrita como «el vértigo de la libertad», que mira al pecado como a un abismo [94]. Como el vértigo físico es simultáneamente miedo y atracción del vacío, así la angustia aparece como la fuerza extraña que seduce y lleva a la culpa [95]. La experiencia de la angustia va así unida a la experiencia de la libertad como posibilidad de la culpa. Y viene descrita como la tentación al primer pecado de Adán, porque «justamente la fuerza de la serpiente es la angustia» [96]. Pero esa tentación se presenta como paradigma de toda tentación posterior del hombre, cuando en su uso de la libertad es dominado por la angustia: «La relación de la libertad con la culpa es la angustia» [97]. No es la prohibición en sí lo que angustió a Adán, sino esa prohibición «en cuanto despertaba en él la posibilidad de la libertad» [98].

Cualquiera que sea el valor de esta descripción (Sören insiste en la «ambigüedad» de su concepto), lo cierto es que va situada en unión indisoluble con la culpa en el ejercicio de la libertad humana y en el desarrollo de su conciencia espiritual. «Tanto más perfecto será el hombre cuanto mayor sea la profundidad de su angustia» [99]. No sólo precedió como tentación al primer pecado de Adán, sino que está presente en todo pecado personal del hombre y en toda

[92] Ibid., p.91.

[93] Ibid., c.5 p.280.

[94] Ibid., c.2 (p.122-3): «La angustia puede compararse muy bien con el vértigo. A quien se pone a mirar con los ojos fijos en una profundidad abismal le entran vértigos... Así es la angustia: el vértigo de la libertad; un vértigo que surge cuando, al querer el espíritu poner la síntesis, la libertad echa la vista hacia abajo por los derroteros de su propia sensibilidad, agarrándose entonces a la finitud para sostenerse. En este vértigo, la libertad cae desmayada... y cuando se incorpora de nuevo, ve que es culpable».

[95] *Diario* 1842, III, A 233, en Fabro, I (p.656): «¡Cuántas veces no se ha expuesto la naturaleza del pecado original! Y, no obstante, siempre se ha dejado una categoría importante, *la angustia*... La angustia es el deseo de aquello de que se tiene miedo, una *antipatía simpática*; es una fuerza extraña que agarra al individuo sin que pueda y quiera librarse, porque se tiene miedo y, no obstante, se desea aquello de que se tiene miedo ...; parece que falta la responsabilidad, y, justo, en esta falta de responsabilidad consiste la seducción».

[96] *Diario* 1849, X/2 A 22, en Fabro (p.938): «Por eso Vigilius Haufniensis (pseudónimo en «Concepto de la angustia») ha llamado la atención sobre el concepto de la angustia, como categoría intermedia respecto de la tentación. Es ésta en el fondo la verdadera dialéctica de la tentación. Si el hombre pudiese estar siempre sin angustia, la tentación no le vendría. Así entiendo que ha sido la serpiente la que tentó a Adán y Eva; pues justamente la fuerza de la serpiente es la angustia. Y la angustia... es en su punto máximo por la vía de la nada. Es por este modo cómo el tentador y la tentación insinúan en quien sucumbe ser él mismo el inventor de la tentación. Porque la tentación y el tentador dicen: Yo en el fondo no he dicho nada, te has angustiado por nada .. La angustia es el primer reflejo de la posibilidad, un fulgor que, sin embargo, tiene un encanto tremendo».

[97] *El concepto de la angustia* c.3 p.201.

[98] Ibid., c.1, 5.° (p.95): «No, la prohibición le angustia en cuanto despierta en él la posibilidad de la libertad. Lo que antes pasaba por delante de la inocencia como nada de la angustia, se le ha metido dentro de él mismo y ahí, en su interior, vuelve a ser una nada, esto es, la angustiosa posibilidad de *poder*».

[99] Ibid., c.5 p.297.

la historia de la culpabilidad humana [100]. De ahí los numerosos matices que descubre Kierkegaard en tal fenómeno. Largamente describe la «angustia objetiva», que acompaña a la «pecaminosidad» de la especie (pecado original originado) y del que afirma que no se confunde con la mera sexualidad o concupiscencia. Asimismo, la angustia que acompaña al pecado personal, o «angustia subjetiva». «En el individuo posterior a Adán la angustia es más refleja» [101]. Y es más fuerte en la mujer que en el varón por razón de su mayor sensibilidad y de sus diversos matices en cuanto está presente en el pudor, así como en el goce erótico.

Es además analizada la angustia «como consecuencia del pecado», bajo dos aspectos: Primero, el histórico, y en él se distingue la angustia del helenismo, que es angustia de la «falta de espiritualidad» y definida «en el sentido del destino»; y la angustia «en el sentido de la culpa», que es la propia del judaísmo. «La angustia que habita en el judaísmo es la de la culpa» [102]. En segundo lugar se analiza la angustia «como consecuencia del pecado en el individuo», donde su objeto es algo determinado, que es «la diferencia entre el bien y el mal».

Kierkegaard enseña extrañamente que, «cuando el pecado se establece en el individuo mediante el salto cualitativo, queda establecida también la diferencia entre el bien y el mal» [103]. Por ello tal angustia adquiere doble tonalidad: «la angustia ante el mal», que impele a «eliminar la realidad del pecado» por la tristeza del remordimiento, que, sin embargo, «no puede abolir el pecado, lo único que puede es entristecerse por él» [104]. Por fin viene «la angustia ante el bien», que constituye «lo demoníaco». Kierkegaard siente atractivo especial por el tema romántico de lo demoníaco y lo describe largamente. Es una «reserva cerrada y angustia ante el bien», que trae consigo la pérdida de la libertad. «Lo demoníaco es la no-libertad que quiere clausurarse en sí misma», y se manifiesta de mil modos, tales como ensimismamiento, aburrimiento, tensión e histerismo, etc., [105]. Pero, en definitiva, lo demoníaco (equivalente a resistencia ante el bien) consiste en oponer tenaz resistencia a lo eterno, tratando de permanecer en la exterioridad de lo temporal [106].

El efecto último de la angustia es que debe conducir al hombre

[100] Ibid., c.2 (p.111): «La angustia que el pecado trae consigo llega a alcanzar una proximidad acuciante cuando el individuo mismo comete personalmente un pecado; pero en todo caso también está presente de una manera oscura... dentro de la historia cuantitativa de la especie». Como tal fenómeno universal, la angustia kierkegaardiana no tiene el sentido fuerte del término en lenguas latinas, de un terror paralizante ante algo que horroriza. El danés *Angest* parece ser empleado, como el alemán *Angst*, para cualquier tipo de temor, aquí reservado para ese temor indeterminado de la angustia vital.

[101] Ibid., c.2 p.123.

[102] Ibid., c.3 p.193.

[103] Ibid., c.4 p.208. Cf. p.209, donde sostiene que el hombre no peca necesariamente: «La libertad es infinita y no brota de nada. Por eso, afirmar que el hombre peca necesariamente es... convertir el círculo del salto en una línea recta».

[104] Ibid., p.211-13.

[105] Ibid., c.4 p.225-31.240ss.

[106] Ibid., c.4 (p.275): «No se quiere meditar seriamente en la eternidad, sino que se siente angustia de ella, y la angustia busca cien escapatorias. Mas esto es cabalmente lo *demoníaco*».

a la interioridad del vivir religioso y a Dios a través de la conciencia del pecado. Es la consideración final de «la angustia junto con la fe como medio de salvación» (c.5). A esto llama Sören «educar por la posibilidad», que es «educar para la infinitud»[107]. Así, la «posibilidad de la libertad» se hace equivalente a la infinitud, a la orientación a lo infinito. La angustia debe, pues, educar para alcanzar lo infinito, apartando el alma de lo finito y meramente temporal[108]. Se trata de una categoría religiosa que orienta hacia la existencia cristiana. «La angustia, con la ayuda de la fe, educa al individuo para que descanse en la Providencia»[109]. La angustia no se extingue, pero adquiere esa tranquila serenidad de quien descansa en la fe en el Padre amoroso.

2. **La desesperación.**—El análisis fenomenológico que Kierkegaard instituye de esta otra categoría en la obra *La enfermedad mortal o de la desesperación y el pecado* es similar al anterior, aunque más radicalizado y profundo. El sentido y esquema del análisis es bien parecido: una emoción o pasión humana que se universaliza, que se le da no solamente una dimensión existencial, sino que se la eleva además a un plano netamente *teológico*, como acompañante necesario del vivir religioso o categoría de la existencia cristiana, en la línea de la dogmática protestante de una fe que surge en tensión angustiosa y desesperada. Ya comienza advirtiendo que se trata de una «exposición cristiana» o «edificante» y que «solo el cristiano sabe lo que ha de entenderse por la enfermedad mortal» de la desesperación[110].

También aquí, como en el análisis de la angustia, se pone en unión inseparable la idea del pecado y de la desesperación. Basta ver la división de la obra en dos partes: «1.ª La enfermedad mortal es la desesperación; 2.ª La desesperación es el pecado». Pero el concepto del pecado no es presentado en simple conexión con la libertad, como un fallo o culpabilidad de la misma, sino en su acepción más fuerte y teológica, o como ofensa de Dios. El pecado descubre la conciencia del «yo teológico», es decir, el yo precisamente *delante de Dios*». El cristianismo parte de la categoría del pecado, que es «la categoría del hombre individual». Y «enseña que este hombre individuo *existe delante de Dios*»[111]. La desesperación viene a descubrir, a través del pecado, esa existencia cristiana delante de Dios, bajo la abrumadora presencia de Dios.

La noción de desesperación tiene también un significado exis-

[107] Ibid., c.5 (p.280): «El educado de la angustia es educado por la posibilidad, y solamente el educado por la posibilidad está educado con arreglo a su infinitud».

[108] Ibid., p.284: «El discípulo de la posibilidad llegó a alcanzar la infinitud, mientras que el alma del otro se fue extinguiendo en la finitud». Ibid., p.288: «De ahí que el hombre que no quiere hundirse en la miseria de la finitud, no tenga más remedio hoy día que lanzarse con todas sus fuerzas hacia la infinitud».

[109] Ibid., p.289.

[110] *La enfermedad mortal o de la desesperación y el pecado*, trad. de D. G. Rivero (Madrid 1969), prólogo p.37; introd. p.43.

[111] *La enfermedad mortal* p.2.ª l.1 c.1 p.155.165; cf. p.169: «Todo gira en torno a ese «delante de Dios». El pagano y el hombre natural están de acuerdo en conceder que el pecado existe, pero ese «delante de Dios», que es lo que propiamente hace que el pecado sea pecado, representa para ellos una exageración inconcebible».

tencial. A primera vista parece que se desespera de *algo*. Sin embargo, ésta es una idea superficial, pues muy pronto aparece su verdadera figura. Desesperar de algo no es todavía la auténtica desesperación. Es el comienzo de la enfermedad, cuando ésta aún no se ha declarado. «Una vez declarada la desesperación, uno desespera de sí mismo». «Mientras el hombre desesperaba de *algo*, lo que propiamente hacía no era otra cosa que desesperar de *sí mismo*, y lo que ahora quiere es deshacerse de sí mismo» [112]. La raíz de esta dimensión existencial estriba en el concepto, antes mencionado, del hombre como yo o como espíritu, que era «una síntesis de infinitud y finitud, de lo temporal y lo eterno, de libertad y necesidad». O en otras palabras, una autorrelación que, «en tanto se relaciona consigo misma, está relacionándose a un otro», que es «el poder que lo ha creado», o Dios fundamentante [113].

La desesperación es el elemento extraño que introduce el desorden en esa síntesis. «Es una discordancia en una síntesis cuya relación se relaciona consigo misma». Y como la síntesis es el espíritu, o el yo, de ahí que la desesperación es una *enfermedad del espíritu*, aunque el desesperado, engañándose a sí y a otros, «pretenda hablarnos de una simple desgracia que le ocurre» [114]. Kierkegaard describe la situación del desesperado como un «sentir en el más profundo centro de su alma una cierta inquietud, un desasosiego, una desarmonía, una angustia de algo desconocido..., ante una posibilidad de la existencia o una angustia por sí mismo» [115]. No la diferencia, pues, enteramente del fenómeno de la angustia; como ésta es un vértigo del alma, la desesperación es un vértigo del espíritu.

La desesperación es una *enfermedad mortal*. Pero no en el sentido de que lleve pronto a la muerte corporal, pues «la desesperación es una enfermedad del espíritu», repite con insistencia. Se trata de «un tormento contradictorio, esa enfermedad del yo que consiste en estar muriendo eternamente, muriendo y no muriendo, muriendo la muerte» [116]. Como categoría propia del espíritu, es «relativa a lo eterno en el hombre..., y el hombre no puede liberarse de lo eterno». Ya ha dicho que en toda desesperación el hombre desespera de sí mismo. Y esta desesperación de sí la resuelve Sören en «querer uno deshacerse de sí mismo», extrañamente incluido en la doble fórmula: «querer uno desesperadamente ser sí mismo» o «no querer ser sí mismo» [117]. En el fondo, pues, Kierkegaard con-

[112] Ibid., p.1.ª l.1 c.2 p.57-58.
[113] Ibid., c.1 p.47-49. Texto en nota 85.
[114] Ibid., c.2 p.51-2.
[115] Ibid., l.2 p.63.
[116] Ibid., l.1 c.3 p.56. El texto sigue en acento trágico, que recuerda a Unamuno más que a Santa Teresa: «Pues morir significa que todo ha terminado, pero morir la muerte significa que se vive el mismo morir... Para que el hombre muriera de desesperación... sería necesario que lo eterno en él—el yo—pudiese morir en el mismo sentido que el cuerpo muere a causa de la enfermedad. Pero esto es imposible... El desesperado no puede morir».
[117] Ibid., c.3 (p.60): «Lo que aquél quiere no es otra cosa sino desligar su yo del poder que lo fundamenta. Pero en esto fracasa a pesar de toda su desesperación; porque, a pesar de todos los esfuerzos de la desesperación, aquel poder es el más fuerte y le constriñe a ser el yo que él no quiere ser... Ser ese yo que él quiere... habría constituido para él las delicias de su vida, pero estar constreñido a ser un yo que él no quiere ser constituye su verdadero

cibe la desesperación como una rebeldía contra lo eterno en el hombre, como «un querer desligar su yo del poder que lo fundamenta», y por eso la identifica luego con el pecado en general. Pero, a la vez, como una rebeldía contra el modo propio de su existencia, que es «estar delante de Dios», y al que Dios le constriñe a su ser en cuanto espíritu.

Lógicamente, y al igual que la angustia, la desesperación es concebida como una *enfermedad universal.* Es una situación dialéctica y de crisis, incluida en la dialéctica universal del pecado. «Nadie puede vivir ni ha vivido jamás fuera de la cristiandad sin que sea desesperado», ni tampoco el cristiano se librará de serlo si no lo es íntegramente. Es una perspectiva superficial la de creer que no se está desesperado, porque «una forma de desesperación es precisamente la de no estar desesperado, la de estar ignorante de que uno es un desesperado». No acontece, «como con una enfermedad cualquiera, que el sentirse mal sea la enfermedad», porque la desesperación es un fenómeno del espíritu, y «la mayoría de los hombres viven sin conciencia clara de estar constituidos como espíritu y que, en consecuencia, todas esas seguridades de que hablan y toda esa alegría satisfecha de vivir y demás cosas por el estilo no son en realidad sino desesperación» [118].

La idea de desesperación es despojada así de todo elemento emocional sensible y elevada al plano existencial del más alto espiritualismo: su raíz está en el desorden metafísico de la relación *para con Dios*, de querer alejar de sí la categoría más profunda de su existencia, como es estar «delante de Dios», o al menos de no querer vivir según ella.

Las formas de desesperación son analizadas luego en una prolija descripción, tan abstracta y alambicada, que recuerda la dialéctica de Hegel. Kierkegaard encuentra, primero, modos de desesperación en los momentos antitéticos de su concepción del yo como síntesis de finitud e infinitud, posibilidad y necesidad. Así, la desesperación de infinitud o carencia de finitud: es la del vivir fantástico de la imaginación alejada de la realidad. Por el contrario, la desesperación de la finitud equivale a falta de infinitud, y se da en el vivir limitado y egoísta del hombre mundano entregado a sus propios intereses. De un modo similar aparece la desesperación por exceso de posibilidad, del hombre irreal que no se sujeta «con las riendas de la necesidad», y la contraria de la necesidad, del hombre fatalista que no cree que para Dios todo es posible.

Desde la categoría de *la conciencia*, Kierkegaard encuentra una doble forma principal de desesperación: La primera es la inconsciente de serlo, la desesperada inconsciencia de tener un yo eterno,

suplicio... Si no hubiera nada eterno en nosotros, entonces nos sería imposible desesperarnos».

[118] Ibid., l.2 p.62-72. Cf. p.70: «¡Ah, en el mundo se habla muchísimo de calamidades y miserias humanas... de las vidas desperdiciadas! Sin embargo, no hay más que una vida desperdiciada, la del hombre que vivió toda su vida engañado por las alegrías o los cuidados de la vida; la del hombre que nunca se decidió con una decisión eterna a ser consciente en cuanto espíritu, en cuanto yo... que nunca... sintió profundamente la impresión del hecho de la existencia de Dios y que él mismo, su propio yo, existía delante de este Dios».

de saberse espíritu ligado a Dios. Es la desesperación por ignorancia, propia del paganismo antiguo y moderno, y mínimo grado de la misma. Pues «cuanta más conciencia tanto más intensa será la desesperación... La desesperación del diablo es la más intensa de todas, ya que es puro espíritu y por ello conciencia y transparencia absolutas» [119]. La segunda es la desesperación consciente, del que tiene conciencia de lo eterno de su yo. Esta, a su vez, la divide en dos, expresadas en sendas fórmulas extrañas: «desesperación de no querer uno ser sí mismo», o desesperación *de la debilidad*, y «desesperación de querer uno ser sí mismo», que es *de obstinación* o desafío. Todavía encuentra en la desesperación-debilidad nueva subdivisión. Una es «la desesperación por lo terrenal»; se trata de la desesperación del hombre estético de que antes se habló, del hombre *inmediato*, inmerso en la temporalidad y mundanidad, en los placeres y diversiones del mundo. «Este hombre desespera y su desesperación consiste en no querer ser sí mismo», es decir, su yo verdadero que es el espiritual, en la pérdida de lo eterno, pues perder lo terrenal no comporta desesperación [120]. Y es la forma de desesperación más extendida. Un grado más de profundidad y se tiene la otra forma de «desesperación en torno a lo eterno o por uno mismo», en que ya el aprecio intenso por las cosas temporales se convierte en desesperación por sí mismo, en torno a lo eterno del propio yo, y de la pérdida del mismo. Este hombre «no está lejos de la curación siempre que se mantenga abierta la herida de la desesperación» [121].

La última forma es de desesperación-obstinación, «que lleva a uno a querer desesperadamente ser sí mismo» a expensas de lo eterno. Tal yo desesperado es un yo activo, con plena conciencia de lo infinito que hay en él, y que quiere desesperadamente vivir su propio ser, desligado del poder que lo fundamenta, es decir, disponer de sí mismo, ser su propio creador sin reconocer ningún poder superior, que es el de Dios [122]. No es extraño que a esta máxima potenciación del desesperar rebelde llame desesperación *demoníaca*, superior al orgullo autosuficiente del estoico, porque lleva consigo la obstinación y el desafío al poder divino [123]. Es la

[119] Ibid., l.3 c.2 p.95.

[120] Ibid., l.3 c.2 p.108ss. Cf. p.113: «La inmediatez de la vida no comporta propiamente ningún yo, ningún conocimiento propio ... Esta es la razón de que en la inmediatez todo termine sin pena ni gloria, en la farsa y en las aventuras. Y mientras uno vive desesperado en la inmediatez, no tiene ningún arresto personal para desear y ni siquiera soñar que se ha llegado a ser lo que nunca se fue».

[121] Ibid., p.128-9: «Para desesperar uno por sí mismo es preciso que tenga conciencia de poseer un yo, que es por el que en realidad desespera, y no precisamente por alguna cosa temporal».

[122] Ibid., p.137ss. Cf. p.138: «Para que uno quiera desesperadamente ser sí mismo tiene que darse la conciencia de un yo infinito ... Y es cabalmente este yo el que el desesperado quiere ser, desligando al yo de toda relación al poder que lo fundamenta o apartándolo de la idea de que tal poder exista».

[123] Ibid., p.147: «La más potenciada de todas las desesperaciones es la demoníaca... El hombre no quiere simplemente ser sí mismo como lo haría un estoico lleno de engreimiento y de afán autodivinizador... no, nuestro hombre quiere ser sí mismo odiando la existencia y buscando su propia desgracia... Tampoco quiere simplemente soltar su propio yo del poder que lo fundamenta, sino que, haciendo hincapié en la obstinación, quiere imponérsele, desafiando y permaneciendo vinculado a Él en fuerza de malicia».

forma de existencia que, dentro de la categoría de lo finito, ha descrito Sartre como propia del humanismo ateo.

Con ello pasa Kierkegaard a la segunda parte de la obra, que lleva por título: *La enfermedad mortal es el pecado.* La desesperación, que es la enfermedad mortal, va todavía más íntimamente unida a la esencia del pecado que la angustia, y en cierta manera confundida con el mismo. «El pecado es la elevación de la potencia de la desesperación». E incluso se da la definición del pecado por la doble forma de desesperación, antes descrita, en que condensaba todos los modos del desesperar [124]. No parece que se trate de una identificación total de ambos, pero sí se expresa con ello que la desesperación es el fenómeno universal que está en la entraña de todo pecado y estado de pecado, y que lo manifiesta. Esto, por lo demás, ya se decía de la angustia, la cual más bien precedía al pecado como un riesgo o tentación. La desesperación, en cambio, supone la realidad del pecado y es el fenómeno consciente que lo manifiesta: en todo pecado hay desesperación y se da por desesperación.

La razón está en que la desesperación descubre en el nivel más profundo del yo, en que se sitúa el pecado, que es el existir *delante de Dios*. Ya hemos visto que los diversos modos de desesperación señalaban el crecimiento gradual de la conciencia del yo en su dimensión espiritual, o de lo eterno, hasta su claro saber de que existe delante de Dios. El *yo humano*, «cuya medida era el hombre», alcanza una nueva cualidad, cuya medida es Dios, que es «ser precisamente un yo delante de Dios», o un *yo teológico* [125]. Pues bien, es justamente en este nivel donde la rebeldía desesperada engendra el pecado. La dogmática hacía consistir lo terrible del pecado en que se pecaba contra Dios (como ofensa de Dios, desobediencia a El). Pero «Dios no es nada exterior, algo así como un policía». Más exacto es decir que toda falta humana es pecado porque es cometida delante de Dios [126]. En la noción antedicha se definía el pecado, como en fórmula algebraica, por los dos modos referidos de desesperación. Pero esa definición abstracta abarca todas las formas de pecados concretos: robos, homicidios, etc. Pues lo más esencial en ellos está en la raíz del orgullo o de la afirmación desesperada de sí frente a Dios. Todo pecado es lo contrario de la fe, como ya decía San Pablo [127].

[124] Ibid., p.2.ª l.1 (p.151): «Hay pecado cuando delante de Dios, o teniendo la idea de Dios, uno no quiere desesperadamente ser sí mismo, o desesperadamente quiere ser sí mismo. Por lo tanto, el pecado es la debilidad o la obstinación elevada a la suma potencia; el pecado, pues, es la elevación de la potencia de la desesperación».

[125] Ibid., c.1 (p.155): «Ahora ese yo ha dejado de ser simplemente un yo humano para convertirse en... el *yo teológico*, es decir, el yo precisamente delante de Dios. ¿Acaso no es una nueva realidad infinita la que alcanza el yo al saber que existe delante de Dios y convertirse en un yo humano cuya medida es Dios?»

[126] Ibid., c.1 (p.157): «Tampoco es verdad que solamente se peque contra Dios alguna vez; puesto que todo pecado es cometido delante de Dios o... lo que propiamente hace de una falta humana un pecado es el hecho de que el culpable tenga conciencia de existir delante de Dios».

[127] Ibid., p.161: «Todo lo que no procede de la fe es pecado (Rom 14,23). Este es, desde luego, uno de los conceptos más discriminativos de todo el cristianismo, que lo contrario del pecado no es la virtud, sino la fe». Tomada en su pleno sentido paulino de la fe, como justificante por la caridad, esta doctrina es también católica, que Santo Tomás formulaba diciendo que todo pecado es directamente contra la caridad, y la destruye.

Así prosigue Kierkegaard sus prolijos análisis del pecado en un plano netamente *teológico* y dentro incluso de ortodoxia católica. Termina con la descripción de la triple potenciación del pecado en conexión con la desesperación: el pecado de desesperar por sus pecados, el pecado de la desesperación del perdón de los pecados, el pecado de rechazar el cristianismo como falso [128]. No descuida, dentro de su terminología, notar aspectos esenciales, como el que el pecado está en la voluntad que consiente. Y sobre todo recalca que, para conocer el pecado, es necesaria la revelación divina, «que esclarezca al hombre lo que es el pecado» [129]. Con este motivo acumula en esta segunda parte las más duras invectivas y sarcasmos contra los filósofos (excepto Sócrates, cuya noción del pecado como ignorancia rebate, pero le colma de elogios), que han racionalizado la doctrina del pecado, y con ello el cristianismo, con la pretensión de divinizar al hombre; y más aún contra sacerdotes, a quienes acusa de haber desfigurado y perdido *el sentido del pecado* con su afán de mundanizar la religión.

Y en pos de la ruina y corrupción del pecado viene la única salvación por la fe cristiana. La herida de la desesperación debe preparar, por el arrepentimiento y el perdón, los caminos de la fe. Porque la fe, que es justamente lo opuesto al desorden introducido por la desesperación pecaminosa, debe restablecer la existencia humana en aquel estado de fundamentación en Dios en que ya no cabe una propia desesperación [130].

Dialéctica existencial.—Por lo dicho hasta ahora podrá ya colegirse el sentido de la dialéctica de Kierkegaard. De ella no nos ha dado ninguna exposición; pero con frecuencia repite que su pensamiento es dialéctico, no ya como método apriórico, sino porque la realidad existencial y el proceso del devenir humano son dialécticos. Si bien asume la idea dialéctica de Hegel, tan común en su tiempo, es claro que el modo de la misma es contrario, pues justamente a través de ella entabla combate tan encarnizado contra la filosofía de Hegel.

Como su contemporáneo Marx y sin relación alguna con él, Kierkegaard somete también la dialéctica hegeliana a una crítica severa. Pero mientras Marx trataba de enderezar el pensamiento de Hegel y ponerlo sobre los pies, conservando la sustancia del devenir dialéctico para aplicarlo a la materia y a la historia, tal inversión hubiera parecido a Sören una manipulación superficial de un sistema radicalmente viciado por su

[128] Ibid., l.2 c.1-3 p.206ss.

[129] Ibid., p.2.ª c.2 p.182-3.

[130] Ibid., p.2.ª c.1 (p.161). «Bastaría también contrastar esta definición con su contraria, la definición de la fe .. La fe, en efecto, consiste en que el yo, siendo el mismo y queriéndolo ser, se fundamenta lúcido en Dios». Ibid., p.3.ª (p.245 fin): «Es precisamente esa oposición la que se ha hecho valer... Estableciendo la fórmula típica del estado en el cual nunca se da ninguna desesperación, a saber: cuando en la relación consigo mismo y al querer ser sí mismo el yo se apoya lúcido en el poder que lo fundamenta. Fórmula que al mismo tiempo... es la definición de la fe».

confusión entre el pensar y el existir. La reforma por él propuesta nada tenía que ver con poner la cabeza y los pies en su lugar, por la sencilla razón de que aquel proceso dialéctico de la idea no tenía ni pies ni cabeza. Para él toda dialéctica es un instrumento del hombre individual y sólo produce resultados a través de sus decisiones libres. La culminación de la dialéctica de Hegel será la autoconciencia de la idea o el absoluto, mientras que la culminación de la dialéctica de Kierkegaard es relacionar al individuo finito con un Dios fundamentante. En el individuo existente contrapuesto al Dios infinito encontró Sören el tan buscado «punto de apoyo de Arquímedes», según la expresión por él usada [131].

Mas la existencia concreta, que tiene las cosas separadas, las distingue y opone, no es posible alcanzar por la vía monista del sistema, que es de lo idéntico y lo continuo. Por el contrario, Kierkegaard propone una *dialéctica de la vida*, la cual, a la inversa de la dialéctica del concepto, se definirá por lo ambiguo en la sucesión, la contradicción en el tiempo, polémica y conflicto, a la vez que contacto, el triunfo que surge del desfallecimiento, acto que franquea los abismos; en una palabra, el *salto*.

La categoría del *salto* viene a condensar lo típico de la dialéctica kierkegaardiana. En los análisis anteriores veíamos su expresión corriente de que el pecado vino al mundo y continúa viniendo en cada hombre por medio de un «salto cualitativo», una decisión libre y absoluta. De igual suerte se verificará el salto a la fe, en lo absurdo y la paradoja. El salto se opone a la «mediación», que es la categoría de lo continuo, de lo homogéneo e idéntico. Mediatizar, a la manera de Hegel y del racionalismo, es identificar los contrarios, suprimir las originalidades irreductibles, volatilizar lo concreto y existencial en provecho de lo abstracto, abolir la cantidad en beneficio de la cualidad. La dialéctica así comprendida se vuelve de espaldas a la vida y termina en lo inmóvil.

Por ello, el paso de un estadio al otro de la existencia comportará siempre un salto, es decir, una elección absoluta que será, no un resultado del estado precedente, sino su negación. Esto significa, psicológicamente, que el hombre es constreñido, en el momento crucial del salto, a quedar en la oscuridad sobre sí mismo. El salto no sigue un movimiento comenzado, sino determina un movimiento y produce un acto que nada lo impone sino la libre decisión pronunciada por el individuo,

[131] *Diario* 1835, I, A 68, en FABRO, I p.187; I, A 72, en FABRO, p.191; IX, A 115, en FABRO, p.696. Este punto de apoyo de Arquímedes sólo puede estar «fuera del mundo», dice, entendiendo que es Dios en cuanto en él sólo puede apoyarse el individuo.

impulsada por «la pasión de la idealidad», la sola que puede dar a la vida humana una intensidad prodigiosa. Se ha de notar de nuevo que cada estadio contiene algo de valioso, un aspecto de la vida que deberá conservarse en los estadios superiores, pero transformado e idealizado [132].

Kierkegaard ha llamado también a su modo dialéctico una *dialéctica cualitativa*, por oposición a la dialéctica cuantitativa o hegeliana, que tiene lugar en la abstracción lógica del *ser* vacío. Lo cuantitativo en él significa lo universal y abstracto. El progreso cuantitativo es el objetivo y universal de la especie. Al contrario, lo cualitativo es lo individual y existente, donde se da el movimiento de la vida. Por eso la dialéctica cualitativa es propia del devenir vital a través del salto cualitativo que se da en la elección de la libertad. En este sentido toda categoría del espíritu es dialéctica, en cuanto implica una oposición de contrarios, no en el sentido de una «superación» de los mismos en un tercero, sino en cuanto uno de los contrarios brota y es sostenido por la oposición del otro [133]. En la misma línea de oposición dialéctica, Kierkegaard ha hablado de *la diferencia cualitativa* para expresar la distinción ontológica por excelencia entre el tiempo y la eternidad, entre Dios y la criatura, que la dialéctica panteísta ha confundido. «Toda la confusión de los tiempos modernos... consiste en haber abolido el abismo inmenso de la *diferencia cualitativa* entre Dios y el hombre» [134]. De igual suerte, el cristianismo supone «la heterogeneidad cualitativa» entre lo finito y lo infinito, el salto cualitativo entre ambos, y no que lo infinito sea «un simple superlativo de lo finito» [135].

La mediación hegeliana destruye, pues, la realidad propia de Dios y del hombre. Entre el mundo infrahumano y el humano, entre lo finito y lo infinito, media un abismo que sólo puede ser superado por un salto. A la defensa de esta verdad y destrucción de todo panteísmo, converge, en última instancia, el pensamiento dialéctico de Kierkegaard.

La fe en la paradoja y el absurdo.—La angustia, la desesperación y la conciencia del pecado extrañamente conmovida por esas vivencias preparan y llevan a la fe cristiana, que cons-

[132] *Diario* 1837, II, A 49, en Fabro, I p.238.

[133] *Diario* 1846, VII, A 54, en Fabro, I (p.460): «Todo depende de saber distinguir entre dialéctica cuantitativa y cualitativa. Toda la lógica no es sino dialéctica cuantitativa o modal, porque para ella todo es y el todo es unidad e identidad. En el ámbito de la existencia reina, en cambio, la dialéctica cualitativa». Lo cuantitativo significa otras veces la posibilidad e idealidad, cuyo pasaje a la realidad sólo puede darse a través del salto cualitativo. De ahí también la crítica de Kierkegaard al argumento ontológico *(a posse ad esse non valet consequentia)*. Cf. X/2 A 406, en Fabro, II p.28.

[134] *Diario* 1847, VIII, A 414, en Fabro, I p.616.

[135] *Diario* 1852, X/5 A 11, en Fabro, II p.348.

tituye el estadio superior de lo religioso. La categoría esencial de lo religioso es, en efecto, la fe. Se trata de la fe en sentido fundamentalmente protestante, de una fe justificante y que aporta la reconciliación y perdón divinos, sin que elimine en el creyente la conciencia culpable, vivida, por lo tanto, en la tensión contradictoria del principio luterano *simul iustus et peccator*. De ahí el dramatismo y resonancias patéticas de la propia experiencia que consigo lleva la descripción kierkegaardiana de esta categoría existencial de la fe, mantenida contra toda resistencia humana y sin apoyo alguno de la razón.

La dialéctica cualitativa o del salto llega también aquí a su punto culminante. «La dialéctica de la fe es la más sutil y sorprendente de todas...; puedo ejecutar el salto de trampolín hacia el infinito [136]. Hay, en efecto, en el estado de la fe un abismo insondable en sus varias dimensiones: entre creatura y Creador, finito e infinito, tiempo y eternidad, inmanente y trascendente, natural y sobrenatural; y lo infinito, lo eterno y sobrehumano no se puede comprender ni explicar. Por eso, dentro de la esfera religiosa, la razón choca continuamente contra la paradoja y el absurdo, que es el escándalo para la razón misma. El abismo sólo puede ser salvado por el salto de la fe, cuyo objeto es precisamente esto inexplicable e incomprensible. En la fe la creatura debe lanzarse en brazos de lo infinito, allí donde el abismo cualitativo es más profundo, como un hombre lanzado en las olas de alta mar, allí «donde la profundidad es de setenta mil brazas; ésta es la situación. Ahora se trata de tener fe o desesperar» [137].

Kierkegaard habla de este «movimiento infinito según la fe» un poco en todas partes; de una manera especial en su reflexión intensa del caso de Abrahán, padre y tipo perfecto de la fe, en el escrito *Temor y temblor*. Abrahán, en efecto, cumplió este movimiento de la fe en el absurdo aceptando sacrificar a su hijo, su bien más caro, y aceptando así suspender lo ético y salir de lo general, al mismo tiempo que mantuvo firme la certeza de que recibiría a Isaac de nuevo. Así es como accedió a una vida más alta, entrando en relación infinita y absoluta con el infinito y absoluto, lo que es la esencia misma de lo religioso. «El movimiento de la fe debe hacerse constantemente *en virtud del absurdo*, y tratado de no perder el mundo finito, sino, por el contrario, ganarlo íntegramente [138]. Así, Abrahán se convirtió en «el héroe de la fe», «el caballero de lo infinito» que realiza «el salto bienaventurado hacia la eternidad».

136 *Temor y temblor* (Buenos Aires [3]1968) p.39.
137 *Diario* 1851, X/4 A 114, en FABRO, II p.225.
138 *Temor y temblor* p.40-41.

Este acto o salto de la fe, que concentra en un solo deseo «toda la sustancia de la vida», implica una *resignación infinita*. «Se ha resignado infinitamente a todo para recobrarlo todo en virtud del absurdo». El absurdo se refiere a la imposibilidad según el humano alcance; pero desde el punto de vista de lo infinito la posibilidad existe según la resignación. «El héroe de la fe tiene la conciencia clara de esta imposibilidad; lo único capaz de salvarlo es lo absurdo, lo que concibe por la fe. Por lo tanto, reconoce la imposibilidad, pero al mismo tiempo cree en lo absurdo» [139].

Por lo mismo que es un movimiento en virtud del absurdo, la fe es de lo paradójico; «un movimiento paradojal», algo irreductible a ningún razonamiento. «La fe es esa *paradoja* según la cual el individuo está por encima de lo general». La paradoja de la fe de Abrahán consistió en que, después de haber renunciado a todo por la resignación infinita, lo recobró todo. Es necesario el coraje humilde de la paradoja para renunciar a todo lo temporal por la fe con el fin de alcanzar el valor supremo de lo eterno» [140].

En *Las migajas filosóficas* vuelve con fuerza sobre el tema de la fe como un salto en el absurdo y la paradoja, es decir, en lo incomprensible del misterio del Dios desconocido, en medio del contexto más filosófico, velado y difícil de esta obra. La idea central de la misma es mostrar la diferencia entre la verdad como la concebían los griegos, o la verdad socrática, en que el maestro no es más que la ocasión del descubrimiento por el discípulo de una verdad que ya existía en él, y la verdad religiosa, en la cual el Maestro, o Dios, engendra, al contrario, en el alma del discípulo, al que *salva* de si por un nuevo nacimiento. Mas «si el Maestro da al discípulo la condición, entonces el objeto de la fe no será la *doctrina*, sino el *maestro*... La fe debe siempre adherirse al maestro. Mas para que el Maestro pueda dar la condición es preciso que sea Dios, y para que ponga al discípulo en su posesión, es preciso que sea hombre. Esta contradicción es de nuevo el objeto de la fe y es la *paradoja*, el *instante*» [141].

De este modo se insiste de nuevo en el objeto de la fe como lo absurdo, la paradoja y ahora de nuevo «el instante», entendido como la conjunción de lo contingente y temporal con lo eterno. «La paradoja es la pasión del pensamiento, y el pensa-

139 Ibid., p.46.48.51-2; cf. p.52: «El caballero de la fe también tiene clara conciencia de esta imposibilidad; lo único capaz de salvarlo es lo absurdo, lo que concibe por la fe. Por lo tanto, reconoce la imposibilidad, pero al mismo tiempo cree en lo absurdo».

140 Ibid., p.54.61. Cf. p.59, texto en nota 80.

141 *Les miettes philosophiques*, trad. fr. de P. PETIT (París 1967) p.111-112.

dor sin paradoja es como el amante sin pasión»[142]. La relación del discípulo al maestro «es solamente por esa pasión dichosa que llamamos fe, *cuyo objeto es la paradoja;* mas la paradoja concilia justamente la oposición, siendo la eternización de lo histórico y la historización de la eternidad»[143]. Por otra parte, la paradoja «hace de la inteligencia el absurdo» y su expresión más significativa es el *escándalo*, ya que la fe se mantiene en el escándalo y absurdo de la inteligencia, escandalizada ante lo incomprensible. Kierkegaard se remite a la expresión de Tertuliano: *credo quia absurdum*[144].

Es obvio que en esta identificación del objeto de la fe con lo absurdo y la paradoja se viene a significar, por metonimia, la condición esencial del objeto de la fe, que son los misterios divinos del Dios trascendente y el Dios encarnado, creídos en esa tensión paradójica de lo que excluye—supera—toda inteligencia, pues «allí donde acaba la razón comienza la fe». Por eso el objeto de la fe es *la paradoja esencial:* Cristo, el Dios encarnado, el eterno inmutable que, haciéndose hombre, ha «devenido» en el tiempo. Cristo es el Dios eterno que deviene en el tiempo tomando la forma de humilde servidor para salvar a todo hombre y ser su «modelo». La aparición de Dios en forma humana es «la novedad del día» que envuelve la eternidad, porque «el *instante* es realmente la decisión de la eternidad»[145].

La aceptación de la encarnación en la esfera existencial constituye el llamado «problema de Lessing», al que tantas veces se refiere en sus obras, es decir, el hecho histórico de que Dios ha existido en forma humana en el tiempo. Lessing, en efecto, preguntaba: «¿Puede una felicidad eterna ser decidida en un momento del tiempo o bien se puede una eternidad decidir en el tiempo?» Es lo que las filosofías racionalistas deben negar, pues no admiten una religión fuera de sí; mientras que el cristianismo debe admitir como objeto central de la fe, es decir, la realidad del Dios-hombre, que exige la fe contra la razón en medio de la paradoja y el escándalo[146].

La comprensión de este problema viene dada en la teoría de Sören sobre *el devenir* y *lo histórico*, que a continuación, en

[142] Ibid., p.79.

[143] Ibid., p.111.

[144] Ibid., p.96-7.

[145] *Les miettes philosophiques* p.106-7. Cf. p.103: «Si Dios no hubiera venido, todo hubiera quedado socrático; no hubiéramos tenido el instante y habríamos de abandonar la paradoja. La forma de servidor tomada por Dios no es, sin embargo, prestada, sino real; no es un cuerpo fantástico, sino real. Desde el momento en que, por decisión todopoderosa del amor omnipotente, ha devenido servidor. . , no puede traicionarse».

[146] De manera especial en *Diario* 1854, X/1 A 329, en FABRO, II p.550; *Ejercitación del cristianismo*, trad. D. G. RIVERO (Madrid 1961) p.142-57.205-10. Sobre el «problema de Lessing», ampliamente en *Postscriptum o Apostilla* p.2.ª sec.1.ª c.1 p.508s.

un «intermedio» de *Las migajas*, expone y ya no es el caso de detallar aquí [147]. De nuevo Kierkegaard se opone en ella a la filosofía del devenir hegeliano como un proceso necesario del pensamiento o la idea que comprende la realidad y la historia. Pero ese devenir para Kierkegaard es pura idealidad e ilusión. El devenir es de lo contingente y se da sólo en la existencia concreta. Su conclusión es que la existencia es por naturaleza histórica. Y la historia se resiste a los análisis filosóficos de la especulación y sólo puede captarse por la fe. Es la idea que tanto ha influido en Barth y los existencialistas. Pero hay una *fe común*, cuyo objeto es lo verosímil y se refiere a los acontecimientos naturales, mientras que la fe cristiana es cierta.

Ahora bien, la entrada de Dios en la historia es un acontecimiento único y, por tanto, sólo puede aprehenderse por medio de una forma única de fe histórica: es la *fe* en el sentido estricto del asentimiento religioso y sobrenatural al Dios-hombre. Es la fe que llama la pasión suprema del hombre y el acto más alto de su existencia. Este acto ocurre en el *instante*, una especie de síntesis del tiempo y la eternidad, en el que el creyente se hace «contemporáneo» de Cristo [148]. El mismo Dios debe darnos la capacidad de creer, y el que cree debe depositar libremente su entendimiento y su voluntad en manos de Dios. No es un asentimiento puramente especulativo, sino la culminación de la verdad existencial. Una vez puesto este asentimiento se resuelven toda disputa y toda duda. En el *instante*, o sea en la situación del creyente, éste compromete todo su ser en un acto temporal e histórico que tiene significación eterna para él. De esta forma reciben una misma respuesta los problemas de la felicidad humana y la existencia histórica.

¿Irracionalismo?—En el mismo escrito de *Las migajas* Kierkegaard plantea directamente el tema de la demostración de la existencia de Dios. Su posición es decidida en este aspecto. Largamente argumenta contra la pretensión imposible de «probar la existencia de Dios». Toda prueba sobre una cosa supone la existencia de la misma y parte del hecho de que exista [149]. Sōren tiene delante sólo el argumento ontológico de Spinoza, los racionalistas y el idealismo del «pensamiento puro», según los cuales *essentia involvit existentiam*. Pero esta existencia es puro concepto. La única clase de existencia que podemos alcanzar en una forma *a priori* es un modo de ser ideal que cae por completo en el orden de las esencias y no

147 *Les miettes phil.*, intermedio, p.123ss.
148 *Les miettes phil.* p.103ss: «La contemporaneité du disciple».
149 Ibid., p.79ss: «La paradoxe absolute, une chimère métaphysique».

determina ninguna existencia real y concreta, incluyendo la de Dios. La existencia de Dios sólo se manifiesta en el salto de la fe y sólo se alcanza por la fe en el absurdo de la razón.

Pero, después de la fe, Dios permanece siendo «el desconocido», del que el pensamiento racional nada puede conocer. Porque Dios es defendido como «el absolutamente diferente», separado de la creatura por el abismo de una heterogeneidad o «diferencia cualitativa absoluta» que «la inteligencia no puede ni aun pensar». «¿Cómo comprendería la inteligencia lo absolutamente diferente?», reclama Kierkegaard con vigor. Sólo la conciencia del pecado descubre esta absoluta diferencia y el abismo y oposición entre el infinito y lo finito que la paradoja de la fe puede superar [150].

Todas estas aserciones y el continuo presentar la fe como una paradoja, un absurdo de la razón, nos llevan a un puro irracionalismo. Es la acusación que comúnmente se dirige contra el pensamiento kierkegaardiano. Y no cabe duda que en él se encuentra una gran dosis irracionalista, nacida ante todo de la concepción protestante del pecado original, como corrupción también de la razón natural. Sin embargo, recientes pensadores católicos y también protestantes defienden justamente al Sócrates danés y lo eximen al menos del irracionalismo estricto [151]. Porque, en efecto, sus ataques contra «la razón» que quiere comprenderlo todo, contra la especulación racional, se dirigen siempre contra el sistema de Hegel y su intento de racionalizar el cristianismo. Pero la verdad cristiana se sustrae a tal racionalidad.

Lo paradójico e irracional de la fe se refiere más bien al hecho de que la inteligencia natural no puede comprender *el misterio* del ser divino y del Dios-hombre. Se trata más bien de lo *suprarracional*, que Kierkegaard llama «el milagro», lo sobrenatural, que es la esfera de la fe [152]. Dentro de la esfera de la fe y supuesta la revelación de los misterios cristianos, Sören se movía con gran vigor racional, explicando con profunda reflexión el sentido de las verdades cristianas, y más aún la autenticidad de un vivir cristiano. Su experiencia religiosa y concepción de Dios y sus atributos personales nada tienen que

150 Ibid., p.88-99.

151 Así especialmente C. FABRO, *Foi et raison dans l'oeuvre de Kierkegaard*: Rev. Scienc. Phil. Théol. 32 (1948) 169-206; V. MELCHIORRE, *Kierkegaard e il fideismo*: Riv. di Fil. Neoscol. 45 (1953) 143-47; J. COLLINS, *El pensamiento de Kierkegaard*, trad. esp. (México 1958); T. HAECKER, *La joroba de Kierkegaard* (Madrid 1956), los protestantes RUTTENBECK y THUST (en nota 47).

152 *Les miettes phil.* (p.116-16): «Mas entonces, ¿la fe es tan paradojal como la paradoja? Perfectamente justo; si no, ¿cómo tendría su objeto en la paradoja y descansar en su relación? La fe es ella misma un *milagro*, y todo para la paradoja vale también para la fe. Mas, en el interior del milagro, todo pasa socráticamente, de tal manera, sin embargo, que no es nunca abolido el milagro de que la condición eterna es dada en el tiempo».

ver con el intuicionismo y religión del sentimiento de Jacobi y Schleiermacher.

En el plano de la filosofía natural, Kierkegaard sólo negó que la realidad pudiera ser «pensada» en el sentido hegeliano de ser completamente aprehendida por la razón, identificada en última instancia con el desarrollo de la idea. Admitía los derechos de la razón en los campos no existenciales de la ciencia empírica y de la lógica. Concedía al hombre cierta comprensión en el dominio de la ética y en el fondo admitió cierta racional justificación de la fe a través de los fundamentos éticos de la conciencia humana.

Por su absorbente preocupación contra la gnoseología idealista, Kierkegaard pasó por alto la posibilidad de comprender el orden de la existencia, en una forma finita y real, por medio de *juicios especulativos* de la existencia, dando así ocasión a las corrientes irracionalistas del existencialismo posterior. Falto del aparato metafísico realista adecuado, como la doctrina de la analogía, no pudo tampoco construir una filosofía racional sobre Dios. Era simplemente un pensador religioso que quería evitar que la fe cristiana fuera subsumida como un estadio inferior dentro del desarrollo de la razón hegeliana.

Existencia cristiana.—Del mismo modo que admitía una fe común distinta de la fe cristiana, Kierkegaard ha distinguido un doble modo en el estadio religioso. Una es la religiosidad no cristiana, que él llama «religiosidad *A*», que sólo presupone la naturaleza humana en general y puede vivirse en el paganismo. Este modo religioso no cristiano es «puramente dialéctico y no paradójico-dialéctico», y a él corresponde la fe que tenía, por ejemplo, Sócrates. Por oposición a ella está «la religiosidad *B*», constituida por la paradoja de la fe en Cristo y que instala en la existencia cristiana [153].

Kierkegaard se ha esforzado en definir las condiciones esenciales de esta vida auténticamente cristiana. Pero los «escritos filosóficos» están firmados por el pseudónimo «Johannes Climacus», que es aún pagano, al cual sólo le permite sugerir que nuestra existencia se ve modificada radicalmente por la fe, pero no dar un testimonio personal de lo que significa vivir de una manera cristiana; ellos nos llevan hasta el pórtico de esa vida cristiana auténtica, pero no nos hacen pasar el umbral.

El pensamiento positivo de Sören sobre lo que es esta existencia cristiana auténtica debe buscarse en sus obras religiosas: en la cantera inagotable de pensamientos cristianos de

153 *Postscriptum*, trad. P. Petit, p.376.

sus *Diarios*, en la larga serie de sus *Discursos edificantes*, que se hacen «religiosos» y luego «cristianos»; en sus dos obras maestras de meditación cristiana que son *Ejercitación del cristianismo* y *Las obras del amor*, que puede parangonarse con las mejores obras de espiritualidad de la mística católica [154]. En todos ellos Kierkegaard describe admirablemente, desde la interioridad de la propia vida, lo que es la esencia del cristianismo, en contacto con la interioridad del Evangelio, con el hecho viviente de Cristo.

El estudio de estas doctrinas, ya en el plano teológico, rebasa ya nuestro cometido. Sólo cabe decir que en ellos Kierkegaard lucha desaforadamente por recuperar la originalidad del cristianismo primitivo y la originalidad de la existencia cristiana. Su única ambición es «devenir un cristiano» y servir al cristianismo, tratando de decidir a los miembros de la cristiandad, fieles y pastores, a hacerse de verdad cristianos. El cristianismo es para él no sólo aceptación por la fe del misterio o paradoja de Cristo, Dios-hombre, sino *imitación* de la vida entera de Cristo, que ha de ser norma de vivir para todos sus seguidores. Por lo mismo, es esencial al cristianismo el sufrimiento, la abnegación y el sacrificio hasta el martirio (el cristianismo tiene necesidad siempre de «mártires»), junto con la «pureza del corazón», la lucha contra el mundo y los placeres de la vida estética que apartan al hombre de la comunión profunda con Dios. El sufrimiento es el factor decisivo de la existencia religiosa, que revela su interioridad; cuanto más sufrimiento, más vida religiosa.

Aun cuando ha repetido que la fe es adhesión «al Maestro», no a su «doctrina», que el cristianismo es un «mensaje existencial», porque es ante todo vida, no teoría, no descuida, sin embargo, el «contenido objetivo» de la fe y se explaya ampliamente sobre los dogmas cristianos, sobre los atributos inconmensurables de Dios y la realidad divina y humana de Cristo, que asumió todo el ser del hombre menos el pecado, sobre la maternidad de María y su culto, sobre la necesidad de la gracia para seguir a Cristo, etc.

Pero el melancólico Kierkegaard, que recarga las tintas sobre las radicales exigencias de un cristianismo, al parecer duro y sombrío, no descuida los efectos de serenidad y gozo producidos por la fe cristiana. Aun cuando no desaparece de la vida

[154] DEMETRIO G. RIVERO, *Prólogo* a la trad. de *Las obras del amor* (Madrid 1965) p.18-19. Véanse los otros magníficos prólogos del mismo, tan elogiosos de la alta espiritualidad, en el fondo tan católica, de Kierkegaard, a las traducciones de *Ejercitación del cristianismo* y *Los lirios del campo y las aves del cielo*, uno de los «discursos religiosos» que forman grupo con *La pureza del corazón* y *El Evangelio de los sufrimientos* (1847), aún no traducidos.

del creyente la angustia entrañada en el sentimiento de la culpa, pero este sufrimiento nos vale justamente el perdón, y con ello aporta la paz. Y sobre todo Sören multiplica de continuo sus efusiones del amor de Dios, cuyos frutos deben ser las obras de un amor sincero a todos los hombres.

Sobre la actitud paradójica del Kierkegaard polemista, profundamente cristiano, pero crítico inexorable del cristianismo protestante, que había mundanizado y hecho tan fácil el vivir cristiano, y su tendencia acusada hacia el catolicismo, como conservando todo el rigor de las exigencias cristianas, mucho se ha escrito ya. No es del caso detallar los numerosos puntos de la dogmática protestante por él rechazados ni los dogmas y aspectos de la concepción católica que sin duda aceptó. Las investigaciones han esclarecido así la figura de un Kierkegaard siempre problemático y ambiguo, a medio camino entre el protestantismo recibido y la ortodoxia católica, que dio motivo para la conversión al catolicismo de otros.

Influencia.—Tal es en sus rasgos principales—no todos—la doctrina del gran pensador danés, tan personal, paradójico y originalísimo, que por sí solo llena un capítulo de la historia de la filosofía. Su influencia fundamental está en haber lanzado a la cultura occidental los grandes motivos del pensamiento existencial, que han sido recogidos por el existencialismo de nuestro siglo, aunque desfigurados y desviados de su primera dirección a lo trascendente.

Se reconoce también que Kierkegaard ha demolido la dialéctica hegeliana y con ella la ilusión racionalista que se continúa con el marxismo, mediante el principio aristotélico y cristiano de la prioridad ontológica del particular sobre el universal, del «individuo singular» y el absoluto sobre lo contingente. Ha afirmado asimismo enérgicamente la prioridad del ser real sobre el pensamiento y la distinción de esencia y existencia, y la que media entre lo externo y lo interno. Pero falta en él una fundamentación teórica desarrollada del ente como tal en las dos esferas de la realidad, que son la naturaleza y el espíritu, así como de la analogía entre la creación finita y Dios infinito, por defecto o desconocimiento de la metafísica realista.

Debido a su enorme influencia en el pensamiento y cultura actuales, Kierkegaard ha recibido numerosas y divergentes interpretaciones. No cabe ya aquí el repaso de las mismas, que corresponde a la recensión de las tendencias filosóficas actuales.

CAPITULO XIII

Federico Nietzsche *

Como Kierkegaard, Nietzsche ocupa un lugar aparte en la historia de la filosofía. Va a elaborar también una filosofía personal, al margen de todas las escuelas de la época, si bien derivada de las corrientes positivistas, evolucionistas y relativis-

* **Bibliografía:** E. Förster-Nietzsche, *Das Leben F. Nietzsche*, 3 vols. (Leipzig 1895-1904); P. Deussen, *Erinnerungen an F. Nietzsche* (Leipzig 1901), A. Drews, *Nietzsches Philosophie* (Heidelberg 1904); K. Joel, *Nietzsche und die Romantik* (Jena 1905), G. Simmel, *Schopenhauer und Nietzsche* (Berlín 1907); E. Zoccoli, *F. Nietzsche* (Roma 1907), L. Mencken, *The Philosophy of F. Nietzsche* (Boston 1908); R. Meyer, *Nietzsche, sein Leben und seine Werke* (Munich 1918); E. Bertram, *Nietzsche. Versuch einer Mythologie* (Berlín 1918); Ch. Andler, *F. Nietzsche, sa vie et sa pensée*, 6 vols. (París 1920ss; [5]1958, obra fundamental); A. Bäumler, *Nietzsche, der Philosoph und Politiker* (Leipzig 1931); K. Löwith, *Kierkegaard und Nietzsche* (Francfort 1933); Id., *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen* (Berlín 1935); Id., *De Hegel a Nietzsche*, trad. esp. (Buenos Aires 1968), A. Banfil *Nietzsche* (Milán 1934); J. Klein, *Die Dichtung Nietzsches* (Munich 1935); K. Jaspers, *Nietzsche, Einführung in das Verständnis seines Philosophierens* (Berlín 1936, [3]1950); K. Hildebrant, *Über Deutung und Anordnung von Nietzsches System*: Kantstudien (1936), C. A. Bernouilli, *F. Overbeck und F. Nietzsche*, 2 vols. (Jena 1908); E. Paci, *Nietzsche* (Milán 1940); A. von Martin, *Nietzsche und Burckhardt* (Munich 1941); A. Riehl, *F. Nietzsche, der Künstler und der Denker* (Stuttgart [6]1920); P. Klossowski, *Nietzsche y el círculo vicioso*, trad. esp. (Barcelona 1972); L. Giusso, *Leopardi, Stendhal, Nietzsche* (Nápoles 1933); J. Gillis, *False Prophets* (Nueva York 1925); A. Fouillée, *Nietzsche et l'immoralisme* (París 1902); G. Bataille, *Sur Nietzsche* (París 1946), trad. esp. (Madrid 1972), W. Nigg, *F. Nietzsche* (Berna 1946); K. Jaspers, *Nietzsche und das Christentum* (Berlín 1947), trad. esp (Buenos Aires 1955); H. Vaihinger, *Nietzsche als Philosoph* (Berlín 1902); W. Kaufmann, *Nietzsche, Philosopher, Psychologist, Antichrist* (Princeton 1950); J. Lavrin, *Nietzsche. An Approach* (Londres 1948); L. Giesz, *Nietzsche. Existentialismus und Wille zur Macht* (Stuttgart 1950); K. Hildebrandt, *Gesundheit und Krankheit in Nietzsches Leben und Werk* (Berlín 1926); R. Blunk, *F. Nietzsche Kindheit und Jugend* (Basilea 1953); M. Landmann, *Geist und Leben. Varia Nietzscheana* (Bonn 1951); E. H. Podach, *The Madness of Nietzsche* (Londres 1936); Id., *Nietzsches Zusammenbruch* (Heidelberg 1930); F. C. Copleston, *F. Nietzsche, Philosopher of Culture* (Londres 1942); A. Cresson, *Nietzsche, sa vie, son oeuvre, sa philosophie* (París 1943); U. Gutersohn, *F. Nietzsche und der moderne Mensch* (St. Gallen 1944); M. Kesselring, *Nietzsche und seine Zarathustra in phychiatrischer Beleuchtung* (Affoltern 1954); Ch. Klemp, *Nietzsche und die Trascendenz* (Colonia 1954); W. D. Williams, *Nietzsche an the French* (Oxford 1952); J. B. Lotz, *Zwischen Seligkeit und Verdammnis. Ein Betrag zum Thema: Nietzsche und das Christentum* (Francfort 1953); G. Thibon, *Nietzsche ou le déclin de l'esprit* (Lyón 1948), trad. esp. (Buenos Aires 1951); T. Steinbüchel, *F. Nietzsche* (Stuttgart 1946); P. Wolff, *Nietzsche und das christliche Ethos* (Ratisbona 1946); H. E. Gerber, *Nietzsche und Goethe. Studien zu einer Vergleich* (Berna 1954); G. Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft* (Berlín 1955), trad. esp. *El asalto a la razón* (Barcelona 1972); F. N. Wolff, *F. Nietzsche. Der Weg zum Nichts* (Berna 1956); E. Benz, *Nietzsche Ideen zur Geschichte des Christentums und der Kirche* (Leiden 1956); A. Kremer Marietti, *Thèmes et structures dans l'oeuvre de Nietzsche* (París 1957); F. A. Lea, *The Tragic Philosopher. A Study of F. Nietzsche* (Nueva York 1957); B. Welte, *Nietzsches Atheismus und das Christentum* (Darmstadt 1958), trad. esp. (Madrid 1962); K. Schlechta, *Der Fall Nietzsche* (Munich 1958); H. Stambaugh, *Untersuchungen zum Problem der Zeit bei Nietzsche* (La Haya 1959); G. Bianquis, *Nietzsche devant ses contemporains* (Munich 1959); E. Fink, *Nietzsches Philosophie* (Stuttgart 1960), trad. esp. (Madrid 1966); M. Heidegger, *Holzwege* (Francfort a. M. 1950); Id., *Nietzsche*, 2 vols. (Pfullingen 1961); G. Mirri, *La metafisica del Nietzsche* (Bolonia 1961); E. Biser, *Gott ist tot. Nietzsches Destruhtion des christlichen Bewusstseins* (Munich 1962); H. Wein, *Positives Antichristentum* (La Haya 1962); K. Ulmer, *Nietzsche. Einheit und Sinn seines Werkes* (Berna 1962); M. Foucault, *Nietzsche, Freud, Marx*, trad. esp. (Barcelona 1972); G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie* (París 1962), trad. esp. (Barcelona 1971); K. H. Volkmann-Schluck, *Interpretationen zur Philosophie Nietzsches* (Francfort 1968); E. Heller, *Nietzsche. Drei Essays* (Francfort 1964); E. Heftrich, *Nietzsches Philosophie. Identität von Welt und Nichts* (Francfort 1962); P. Granier, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche* (París 1966); Varios, *Nietzsche* (Coll. phil. de Royaumont 1964); G. Penzo, *Interpretazione ontologica di Nietzsche* (Florencia 1967); G. Vattimo, *Ipotesi su Nietzsche* (Florencia 1967); R. J. Hollingdale, *Nietzsche. The Man and His Philosophy* (Londres 1966); H. W. Reichert y K. Schlechta, *International Nietsches Bibliography*

tas que predominan en este final del siglo XIX. Su pensamiento se destaca por su originalidad, y sobre todo por su extremo radicalismo. Es el pensador rebelde por excelencia, y su actitud revolucionaria corre parejas con la de Marx, su contemporáneo, algo anterior a él. No conoció las doctrinas de éste ni su movimiento comunista, que hubiera despreciado, como despreció los movimientos socialistas.

Nietzsche se siente solitario en el mundo, consciente de ser el más radical y destructor de todos los pensadores, hasta encarnar un cambio de rumbo en la historia. Pero la gran convulsión, catástrofes y guerras, que con tanto énfasis anunciaba [1], fueron de hecho producidas por las ideas más prácticas y sociales de Marx. Su obra revolucionaria se mantuvo en el campo de los espíritus. Su poderosa influencia se ha ejercido, en efecto, sobre amplios sectores de la cultura de nuestro siglo.

La filosofía de Nietzsche es una expresión de su personalidad y de su vida. Menos que en ningún otro autor es en él separable su pensamiento de su vivir interior, de su propia individualidad. El mismo insistía en que toda gran filosofía debe ser «la confesión de su autor, una suerte de memorias involuntarias», pues «los sistemas filosóficos no serían verdaderos sino para sus inventores»; hacer filosofía será manifestar el modo original de pensar y de vivir. De ahí que la doctrina de Nietzsche tiene mucho de *biografía;* no sólo varios de sus escritos son autobiográficos, sino que es continuo en su lenguaje el hablar de sí, la referencia apasionada al propio yo. Los varios personajes de sus obras, dirá, son meros «dobles» de él

(Chapel Hill 1960) (repertorio bibliográfico completo de la literatura sobre Nietzsche); G. MOREL, *Nietzsche*, 3 vols. (París 1971), reciente análisis simpatizante de su vida y doctrina; J. CHAIX-RUY, *Síntesis del pensamiento de Nietzsche*, vers. esp. (Madrid 1974).

Bibliografía española: Abundaron artículos sobre Nietzsche desde fines de siglo. Un repertorio completo, con indicación de todas sus obras, artículos y traducciones en lengua española, en UDO RUKSER, *Nietzsche in der Hispania* (Munich 1962) p.358-369. Cabe citar entre las obras, E. SÁNCHEZ TORRES, *Nietzsche, Emerson, Tolstoy* (Barcelona 1902), M. A. BARRENECHEA, *Ensayo sobre Federico Nietzsche* (Madrid 1919); E. SANZ ESCARTÍN, *F. Nietzsche y el anarquismo intelectual* (Madrid 1898); F. A. DE ICAZA, *Nietzsche. Poeta. Interpretaciones líricas* (Madrid 1916); QUINTÍN PÉREZ, *Nietzsche* (Cádiz 1943); R. ARÉVALO MARTÍNEZ, *Nietzsche el conquistador* (Guatemala 1943); E. MOLINA, *Nietzsche. Dionisiaco y asceta* (Santiago de Chile 1944); E. MARTÍNEZ ESTRADA, *Nietzsche* (Buenos Aires 1946), R. GUTIÉRREZ GIRARDOT, *Nietzsche y la filosofía clásica* (Bogotá 1961); C. ASTRADA, *Nietzsche y la crisis del irracionalismo* (Buenos Aires 1961); G. SOBEJANO, *Nietzsche* (Barcelona 1972); R. GÁRATE, *Nietzsche. Su filosofía y su tragedia en torno del bien y del mal* (Bilbao 1968); VARIOS, *En favor de Nietzsche* (Madrid 1972); VARIOS, *Nietzsche: Estudios y textos*: Rev. de Occidente (agosto-septiembre 1973).

[1] *Ecce Homo, Por qué yo soy una fatalidad* (n.1): «Yo conozco mi destino. Un día mi nombre irá unido a algo formidable: el recuerdo de una crisis como jamás la ha habido en la tierra... el recuerdo de un juicio contra todo lo que hasta el presente se ha creído... Yo no soy un hombre, yo soy la dinamita. Y a pesar de eso, estoy muy lejos de ser un fundador de religiones. Las religiones son cosa del populacho. Tengo necesidad de lavarme las manos después de haber estado en contacto con hombres religiosos... Habrá guerras como jamás las hubo en la tierra. Solamente a partir de mí habrá en el mundo una «gran política»... Yo soy, con mucho, el hombre más terrible que ha existido jamás... Yo soy el primer inmoralista. Por esto soy el destructor por excelencia».

mismo, que habla a través de ellos. De ahí la necesidad de conocer el drama de su vida y de su espíritu atormentado para la comprensión de su obra y del alcance de su pensamiento.

FEDERICO GUILLERMO NIETZSCHE (1844-1900). **Vida y obras.**—Nació el 15 de octubre en Röcken, junto a Lutzen, aldea de Sajonia, no lejos de Leipzig. Su padre, Karl Ludwig, era el párroco protestante del lugar. En sus relatos, Nietzsche se gloría de descender de familia de nobles polacos: «Mis antepasados eran nobles polacos, los Niezky», que se habrían establecido en Prusia, escribe en carta de 1888. Y cuenta que en sus viajes era a veces tomado por polaco, por lo que no parecía un alemán. Este dato no ha podido verificarse históricamente. Pero con ello manifestaba el doble orgullo de nobleza de sangre y de su vocación de europeo, no confinado a los límites de la nación alemana.

En cambio, declara que su ascendencia materna era muy alemana. Su madre, Francisca Oehler, «era en todo caso una criatura muy alemana». Y también su abuela y bisabuela paternas, cuya alta posición social y relaciones con Weimar se complace en describir. Parece comprobado que Nietzsche tuvo antepasados comunes con los hermanos Schlegel y con Wagner.

Es significativo notar también la fuerte tradición eclesiástica en la familia de nuestro pensador. No solamente fue pastor su padre, sino toda su ascendencia. Su abuelo y bisabuelo paternos habían enseñado teología; su abuelo y bisabuelo maternos habían sido pastores. «Mi sangre es pariente de sangre de sacerdotes». Y, no obstante, en sus obras manifiesta máximo aborrecimiento a sacerdotes y teólogos, como primeros representantes del odiado cristianismo. Triste signo de su ser contradictorio y paradójico, y en el fondo anormal. «Pero la sangre es el peor testimonio de la verdad; la sangre envenena la más sana doctrina» [2].

Nietzsche conservó gratos recuerdos de su padre. Cuenta de él que fue preceptor de las cuatro princesas en el castillo de Altenburg y que, por reconocimiento al rey Federico Guillermo IV, que le había designado para la parroquia de Röcken, le había puesto a él en el bautismo ese nombre. Pero murió muy pronto, a los treinta y seis años, de una caída en la escalera. «Nuestra familia quedó sin cabeza..., y una profunda tristeza se apoderó de nosotros» [3]. Casi inmediatamente la madre abandona Röcken con Friedrick y su única hermana menor, Elisabeth, y se traslada a Naumburg, al lado de su suegra, donde permanecerá hasta el fin de su vida. Allí pasó Nietzsche su niñez, en ambiente familiar exclusivamente femenino, con su madre y hermana, la abuela y tres tías.

[2] *Así habló Zaratustra. De los sacerdotes*, trad. de E. OVEJERO Y MAURY (Madrid-Buenos Aires [6]1965) II p.292-3. Es uno de los lugares con más terribles imprecaciones contra los sacerdotes.

[3] *Ecce Homo. Por qué soy tan sabio* n.3 IV p.662, donde se encuentran también estos datos familiares, así como en el apartado siguiente (*Por qué soy tan discreto* n.1 p.669ss). Véanse también los datos biográficos, recogidos de su epistolario y de las varias biografías, en E. OVEJERO Y MAURY, *Introducción* a la correspondencia V p 435ss; Q. PÉREZ, *Nietzsche* (Cádiz 1941); G. MOREL, *Nietzsche* I (París 1970), etc.

Más tarde se lamentará de la falta de dirección paterna. Pero conservará toda la vida el cariño familiar, y la relación tan estrecha con su madre y hermana constituirá un elemento esencial en su vida y destino.

En Naumburg—en el límite de Sajonia y Turingia—recibió su primera educación. A los seis años ingresa en la escuela elemental, y al año siguiente en el gimnasio preparatorio, que frecuentó durante tres años (1851-1854). El joven se manifiesta en seguida como excepcionalmente dotado, destacando por su rara asiduidad al estudio. Gustaba de los juegos y amistades infantiles, pero ya despuntaba en él la melancolía y tendencia a la soledad, «el pathos de la distancia», que será la constante de su vida.

En 1858 ingresa como becario de la ciudad en la Escuela de Pforta, en Turingia, no lejos de Naumburg. Fundada en 1543 por Mauricio de Sajonia sobre antiguo monasterio cisterciense, dicha escuela fue durante siglos una de las instituciones más célebres de la enseñanza humanista, que había contado entre sus alumnos a Fichte, Schlegel, Novalis y otros. «La venerable Escuela de Pforta», como él la llama, imponía una disciplina monacal a sus alumnos, que debían entregarse enteramente al estudio. En los seis años que Nietzsche pasó allí, adquirió los fundamentos de su formación científica, la base de su saber humanista y el dominio del latín y el griego. No fue tan afortunado en lenguas modernas, italiano y francés, que sólo conseguirá hablar mal; y más vacía será aun su formación científica, sobre todo en matemáticas, «la ciencia especulativa» más propia. En cambio se apasiona por la literatura y la historia. Junto a ellas surge ya desde niño su gran pasión por la *música*, que tan decisiva influencia ejercerá sobre su vida. No sólo la ejecuta al piano, sino que posee una sensibilidad musical extraordinaria. La música será para él no sólo un arte y solaz del ánimo, de que no podrá prescindir en toda su vida, sino una potencia vital, una gran fuerza metafísica, cuyo destino es «conducir nuestros pensamientos a lo alto».

En la «Schulpforte» se despertó también su espíritu *crítico* y rebelde a los valores recibidos, que ya no le abandonaría. Comenzó a criticar sus métodos pedagógicos, que no conducían a formar la individualidad, sino llevaban a la *masificación*. Y sobre todo comenzó en él la preocupación crítica por el *problema religioso*. Había sido educado en la fe luterana y en la observancia de las prácticas cristianas del medio familiar. También se conserva una invocación suya a Dios pidiéndole su protección a la entrada de sus estudios en Pforta. Paul Deussen, el camarada de estudios y amigo de toda su vida, cuenta cómo se acercaron juntos a la confirmación y comunión, un domingo de cuaresma de 1861, con gran sentimiento de piedad. Esa fue al menos la emoción que embargó al amigo. En la terrible confesión del *Ecce Homo*, Nietzsche declara que no ha consagrado atención a los problemas de Dios, la inmortalidad del alma, etcétera, «desde la más tierna infancia», y que el ateísmo era para

él algo que le venía *por instinto*[4]. Asimismo manifestó que nunca había sido sinceramente cristiano. Todo ello revela en Nietzsche un carácter fríamente arreligioso por tendencia nativa y por crítico orgullo. Es significativo que en un escrito suyo de 1861, a los diecisiete años, manifestara gran entusiasmo con la primera lectura de Hölderlin, el poeta trágico y ateo que terminó, como él, en la locura; en su alma paganizante encontraba afinidad espiritual con la propia. Y en una disertación de 1862 repudia expresamente «los prejuicios cristianos», fuertemente enraizados por la influencia de los padres y la educación, los cuales trata de extirpar por racional motivación; e interpreta las verdades fundamentales cristianas como meros *símbolos* del quehacer del hombre sobre la tierra[5]. La ruptura de Nietzsche con el cristianismo se va a consumar en los estudios de la universidad.

Terminados los estudios en Pforta, Nietzsche abandona la severa escuela para ingresar en la universidad. Conducido por su amigo Deussen, se dirige a Bonn. Allí se matricula en octubre de 1864 en teología y filología. En teología, por deseo vivo de su madre, que le quería orientado a la carrera eclesiástica, siguiendo la tradición familiar. Para filología, de la facultad filosófica, le habían recomendado sus profesores de Pforta, en vista de sus excepcionales cualidades. Pero ya al fin del primer semestre abandonó la teología con gran disgusto materno, siguiendo sólo la filología. Cada vez aumentaba más su aversión y repugnancia por todo lo cristiano. Ya en sus primeras vacaciones criticó violentamente el cristianismo por primera vez delante de la familia, rehusando la comunión pascual. Sus cartas a la hermana, que trataba en vano de comprenderle, muestran entera independencia y separación de la fe, e intenta refutar los argumentos de los creyentes advirtiendo que no se debía buscar el reposo y paz del alma, sino, ante todo, la verdad. De las vanas especulaciones de los teólogos sólo se interesó por el aspecto filológico de la crítica de los evangelios y fuentes neotestamentarias en los cursos de F. Ritschl, el teólogo liberal que tanto iba a interesarle.

El año que Nietzsche pasó en Bonn fue una época de transición que se pierde en propósitos y tentativas. Comenzó a tener buenos amigos y se dio a una vida alegre con ellos, a fiestas y francachelas animadas con buena música. Con su amigo Deussen, que también renunció a la teología por la indología, se hizo miembro de la corporación estudiantil «Franconia». Y hasta siguiendo el estilo de la

[4] *Ecce Homo. Por qué soy tan discreto* 1.º IV (p.668): «Dios, la inmortalidad del alma, la salvación, el más allá, son puros conceptos a los cuales yo no he dedicado ni atención ni tiempo, ni siquiera en mi tierna juventud; acaso no era bastante infantil para hacerlo. Yo no considero el ateísmo como resultado, y aún menos como un hecho; para mí, *el ateísmo es cosa instintiva*. Yo soy demasiado curioso ..., demasiado orgulloso, para contentarme con una respuesta burda. Dios es una respuesta burda... para nosotros los pensadores».

[5] En R. Blunk, *F. Nietzsche. Enfance et jeunesse*, trad. fr. (p.92): «Las doctrinas fundamentales del cristianismo expresan sólo las verdades profundas del corazón humano: son sólo *símbolos* .. La encarnación de Dios significa solamente que el hombre no debe buscar su felicidad en el infinito, sino que ha de fundar su cielo en la tierra; la ilusión de un mundo supraterrestre había conducido a los espirituales a una falsa actitud con el mundo terrestre; esta ilusión era el producto de la infancia de los pueblos».

época, se batió en duelo. No faltaban en las alegres reuniones jóvenes amigas y copiosa bebida, pues ya en Pforta había sido castigado por regresar una vez embriagado. Pero su actitud crítica respecto de las opiniones y «dogmatismos» reinantes le alejaba de sus camaradas, y pronto se separó de la Franconia.

Al año siguiente (1865), Nietzsche se traslada a la Universidad de Leipzig siguiendo a su profesor Ritschl, que también cambiaba de cátedra. Bajo la poderosa influencia de este maestro, que le inició en un riguroso método científico, de corte positivista, en el estudio de la antigüedad clásica, se consagra a estudios profundos de filología clásica. Funda, con otros estudiantes del seminario de Ritschl, la «Asociación filológica», donde tiene una conferencia sobre Teognis que mereció aplauso del maestro, y más tarde gana un premio de la universidad por una disertación sobre las fuentes de Diógenes Laercio. En Leipzig también amplía el círculo de sus compañeros de estudios, que serán sus confidentes, futuros destinatarios de su abundante epistolario. Además de Deussen, el otro antiguo compañero de Pforta, Gersdorff, y sobre todo ERWIN ROHDE (1845-1898), filólogo de vocación y profesor después en Jena, escéptico y futuro autor de la obra *Psyché*, cuya amistad le acompañará hasta en su locura. En esta época hubo de incorporarse Nietzsche al ejército al estallar la guerra entre Prusia y Austria (1866). Durante el período de instrucción sufrió una grave caída de caballo que le tuvo postrado cinco meses, y sólo en 1868 pudo reanudar los cursos.

No obstante su profunda dedicación a la filología, Nietzsche no se sentía satisfecho. Pronto surgió su crítica mordaz contra los filólogos, eternos rastreadores de textos y de bibliotecas. Su reflexión se orientaba ya a los problemas de la verdadera ciencia, la filosofía o investigación de las verdades últimas, para la cual la filología representa como un medio y ocupación secundaria. «El *pathos* filosófico por excelencia» brotó en el joven estudiante, como vocación propia, con ocasión del descubrimiento de Schopenhauer. La obra principal de éste la encontró por azar en una librería y se entregó con ardor a su lectura. Una excitación nerviosa se apoderó de él durante unos días. El encuentro con Schopenhauer fue un verdadero acontecimiento en su vida, pues la influencia de este «genio enérgico y sombrío» fue decisiva en su pensamiento. Llegó a ser para él el solo filósofo, el maestro que le condujo decididamente por las vías de un radicalismo pesimista y ateo (que tan secreta afinidad tenía con sus disposiciones y tendencias innatas), aunque más tarde se separó de él y criticó muchos de sus puntos de vista.

Junto a Schopenhauer fue de gran influencia en él la lectura de la obra de Lange, *Historia del materialismo*, en que conoció las doctrinas materialistas. Más tarde, en 1868, leyó las obras del materialista Czolbe. Y pasó después al estudio de Kant, a través sobre todo de su discípulo Kuno Fischer. De ello sacará la consecuencia básica de que la cosa en sí es una ilusión y que el tiempo de la

metafísica, como conocimiento de una verdad suprasensible o absoluta, ha pasado. Nietzsche termina así su carrera universitaria con una sólida formación filológica y una concepción filosófica basada en puro naturalismo.

A los veinticuatro años, y sin tiempo para doctorarse, Nietzsche es nombrado profesor de filología de la Universidad de Basilea. Todo se debió a la influencia de su protector Ritschl. Había quedado vacante dicha cátedra en Basilea, y sus autoridades se dirigieron al viejo filólogo, preguntándole por un candidato idóneo. Ritschl recomendó vivamente a su pupilo como un joven excepcional y lleno de esperanzas, y la propuesta fue aceptada. La facultad de filosofía de Leipzig le otorgó el grado de doctor sin examen, basándose en trabajos ya publicados por él.

En el semestre de verano de 1869 comienza sus cursos en Basilea. Diez años va a durar su estancia en dicha universidad, que, pasadas graves luchas políticas, conocía un gran resurgimiento cultural, su período de «segundo Humanismo» (1869-1879). Pero la alegría tan insólita es turbada en Nietzsche por pensamientos sombríos, pues se ve forzado a seguir un camino extraño a su vocación y a sus anhelos íntimos de renovación filosófica. El hecho de convertirse en filólogo de profesión cuenta entre las grandes tragedias de su vida. Por dos veces trató de cambiar su cátedra por otra de filosofía, pero sin éxito. No pudiendo escapar a su ocupación inauténtica, trató entonces de «vivificar» su ciencia filológica, convirtiéndola en medio e instrumento para sus reflexiones filosóficas. Ya sus primeros escritos de este período estético contienen un primer esbozo de su pensamiento.

En sus cursos, aunque tenía aceptación, no lograba reunir muchos oyentes, dada la especialidad de la materia. El primer curso hubo de resignarse a comenzar con ocho alumnos; una vez cuenta en su seminario trece oyentes, y en otro curso tiene doce, de los cuales sólo tres quieren seguir filología; hasta en el curso del 72 le faltaron oyentes filólogos y hubo de contentarse con dos extraños. Aunque los trataba con afecto y los aconsejaba, «no cometió el pecado» de inducir a ninguno a dicha especialidad. Decididamente su obra personal no estaba en la filología, ni menos en el profesorado de ella.

Durante los años de Basilea, la personalidad y saber del joven profesor se enriquece no sólo con asiduo estudio, quizá el más intenso de su vida, sino también al contacto con figuras eminentes. Sus relaciones con los colegas no eran en general muy estrechas, dado su espíritu solitario y el que su discurso inaugural había chocado con las ideas de muchos. Sin embargo, sabía cultivar amistades «ideológicas» con sabios, artistas, etc., afines a sus ideas. Nota típica, declarada por él y comprobada por los hechos, es que sus amigos fueron «espíritus libres», especialmente radicales y alejados de la fe cristiana [6]. Pronto entró en contacto amistoso con J. BURCKHARDT

[6] En *Carta a Rohde*, primavera de 1873, llama a Overbeck «el hombre y el investigador más serio, más liberal y, personalmente, más amable y sencillo que uno puede desearse como amigo; y, a la vez, de ese *radicalismo sin el cual yo no puedo tratar con nadie*».

(1818-1897), ya profesor de la historia de la cultura en Basilea. De él recibió una gran influencia Nietzsche, quien asistió como oyente a dos cursos suyos, de los cuales surgieron sus más célebres obras *Griechische Kulturgeschichte* (1898) y *Weltgeschichtliche Betrachtungen* (1905). Una amistad más estrecha y duradera mantuvo con el teólogo F. OVERBECK (1837-1905), nuevo profesor de historia de la Iglesia en Basilea, personalidad extraña y complicada, con quien convivió en la misma casa cinco años y permaneció hasta el final como amigo y especial confidente. Ambos se influenciaron mutuamente en su actitud hostil al cristianismo, pues la posición de Overbeck no fue menos radical en su obra *Christentum und Kultur* (1919), proclamando el fin del cristianismo por su oposición a la cultura moderna [7]. Otro de los amigos de Basilea fue PAUL RÉE (1845-1898), joven israelita prusiano, filósofo positivista que sostiene un puro determinismo en su obra *El origen de los sentimientos morales* (1877). Nietzsche lo sitúa entre los pensadores más audaces y fríamente irreligiosos. La comunión de ideas no impidió la ruptura entre ambos cuando Rée triunfó en el amor de la común amiga Lou y se casó con ella. En la vida de Nietzsche es también inseparable la figura de PETER GAST, músico sin genio y compositor; vino a Basilea para escuchar sus lecciones y se convirtió en su discípulo y servidor fiel, en su amanuense y corrector, que con su incondicional alabanza admirativa sostuvo la actividad del escritor en sus tremendas decepciones.

Las relaciones con RICARDO WAGNER (1813-1883) fueron el caso más sonado de amistad de Nietzsche, que tanta literatura ha inspirado. Nietzsche conoció a Wagner ya en Leipzig, en 1868, en casa del profesor Brockhaus, y fue en seguida atraído al trato con él. Cuando llegó a Basilea comenzó sus visitas al gran maestro, treinta años mayor que él, que vivía retirado en su casa de campo de Tribschen, junto al lago de Lucerna. Desde su primera visita, nuestro filósofo es fascinado por aquel genio. Durante tres años acudió regularmente a Tribschen los fines de semana y entretenía con él largos coloquios sobre filosofía y arte. Nuestro pensador se apasionó por Wagner y su música. «Yo no he amado y admirado nada en el mundo tanto como a Wagner y su música, y los recuerdos más deliciosos y sublimes van ligados para mí a Tribschen», dirá más tarde a su hermana [8]. La razón de esa intimidad de relaciones era la concordia plena de ideales. Ambos coincidían en la voluntad de un nuevo ideal artístico y, sobre todo, de una total renovación de la cultura y de la concepción de la vida. El Wagner de entonces era el rebelde y radical, seguidor del panteísmo ateo de Schopenhauer, que había estado en contacto con las tendencias revolucionarias de la izquierda hegeliana, especialmente con Feuerbach y hasta con Bakunin y tomado parte en las revueltas de Leipzig y Dresden,

[7] Cf. K. LÖWITH, *De Hegel a Nietzsche*, trad. esp. (Buenos Aires 1968) p.510ss. La otra obra de Overbeck, *Christlichkeit der Theologie* (1873) fue una fuente de inspiración para Nietzsche.

[8] *Carta a su hermana*, 3 de mayo de 1888. En otras varias sigue en los mismos tonos exaltando los días felices de su trato con el admirado Wagner.

por lo que hubo de abandonar su patria. En su obra *El arte y la revolución* (1849) desarrolla un nuevo programa de arte y de vida, cuya única ley sería la fuerza de la voluntad libre. En el fondo, lo que Nietzsche amaba en Wagner era su ideal paganizante y anticristiano, que veía simbolizado en su nuevo estilo musical [9]. Wagner es para Nietzsche el genio musical en quien se ha encarnado la filosofía de Schopenhauer.

Las fricciones llegaron pronto, por efecto de la rivalidad y carácter independiente de ambos genios. Desde que Wagner se traslada a Bayreuth, las relaciones se van enfriando y se acumulan las negativas de Nietzsche a las invitaciones de Wagner. La ruptura sobrevino con ocasión de la inauguración de los festivales de Bayreuth, en 1876, a los que Nietzsche asiste con lo más selecto de la sociedad alemana. Se pone enfermo; nervioso y medio trastornado, no habla casi con el maestro glorificado, no puede oír la música del *Parsifal*, que le repugna, no saluda casi a los invitados y se escapa fugitivo a los bosques de Klingenbrunn, dejando sólo un frío telegrama. Al año siguiente (1877), durante su estancia con Paul Rée en Sorrento, tiene ocasión de una velada con Wagner y su esposa, de paso por allí, que marca la separación definitiva.

¿Qué había sucedido? Nietzsche presentará más tarde como causa principal «la conversión» de Wagner al cristianismo y la apología y glorificación del mismo en el *Parsifal*. Wagner, en efecto, abandonaba el radicalismo pagano de su primera época y se inclinaba incluso hacia el catolicismo, presentando a su *Parsifal* como un héroe cristiano. Esto revolvió a Nietzsche, que no le perdonará en adelante el haberse «prosternado ante la cruz cristiana» volviendo a la práctica protestante, y haber dejado la concepción dionisíaca de la vida por el ideal de la cultura cristiano-germánica [10]. Desde

[9] Inéditos *Artes y Artistas* III n.60.63.64 (en *Obras* trad. esp. de E. Ovejero, IV p.502): «Yo amaba solamente al Wagner que conocí, o sea un honrado ateo e inmoralista, que había creado la figura de Sigfredo, hombre plenamente libre... Yo le amé a él, y no amé a ningún otro que a él. Era un hombre *conforme a mi corazón, tan inmoral, tan ateo, tan antinomístico*, que andaba solitario por el mundo... *Yo mismo soy cien veces más radical que Wagner y Schopenhauer*, por eso siguen siendo mis más venerados; aunque ahora, para recrearme y restaurar mis fuerzas, tengo necesidad de otra música que la de Wagner, y cuando leo a Schopenhauer me aburro o siento despecho».

[10] Inéditos sobre *El caso de Wagner*, n.10 (en *Obras* IV p.539): «El inmundo juego y la ojeada de inteligencia con los símbolos cristianos. Wagner, el antiguo ateo, el antinomista y el inmoralista, invoca lleno de unción hasta la sangre del Redentor... ¿Es esto también alemán?... Porque esto que oís es Roma, la fe de Roma sin palabras». *Otras anotaciones para el caso Wagner* n.60-62: ibid., p.544-5: «Cuando R. Wagner comenzó a hablarme de los goces que experimentaba en la comunidad cristiana (en la protestante), mi paciencia se acabó... Wagner se borró a sí mismo; involuntariamente confesó que desesperaba y se postró ante el cristianismo... Hubo un momento en mi vida en que yo le rechacé con violencia. ¡Lejos de mí!, grité. Esta especie de artistas no merece confianza precisamente allí donde yo no admito bromas. Intentó arreglarse con el cristianismo existente, tendiendo la mano izquierda a la comunión protestante—me habló de raptos que le proporcionaba esa comunión—, pero al mismo tiempo extendió la mano derecha a la Iglesia católica; a ésta le ofreció su *Parsifal*». *Ecce Homo. Wagner, apóstol de la castidad* n.1-3; *Cómo me separé de Wagner* n.1 (*Obras* IV p.649): «Ya en el estío de 1876, precisamente en la época de la primera solemnidad de Bayreuth, me separé interiormente de Wagner. Yo no pude soportar nada equívoco; desde que Wagner se encontró en Alemania condescendió poco a poco con todo lo que yo desprecio... Fue entonces, efectivamente, el momento de despedirme: bien pronto tuve la prueba. R. Wagner, aparentemente el más victorioso, pero, en realidad, un decadente desesperado, se prosternó bruscamente, desvalido y quebrantado, *ante la cruz cristiana*... ¿No tuvo entonces ningún alemán para este horrible espectáculo ojos en la cara y compasión en la conciencia? ¿Fui yo el único que sufrió por esta razón?»

entonces, y sobre todo en los últimos escritos, no cesará en denuestos contra él y su arte. Wagner, figura ideal del superhombre de la nueva cultura, será desde entonces un «comediante nato», el representante de la decadencia alemana. Su música, antes alabada como la culminación de todo arte, es interpretada luego como pura teatralidad y oropel. Pero no dejará de hablar de Wagner durante toda su vida. Con la misma pasión con que primero le exaltaba, luego le critica y combate. La raíz de tan extraño cambio sólo puede encontrarse en su *pathos* radical e irreligioso.

De la actividad docente de Nietzsche en Basilea provienen sus primeros escritos, que constituyen la producción del llamado período estético. El primero y más importante es *El origen de la tragedia sacado del espíritu de la música* (*Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, Leipzig 1871). Lo había concebido como una gran obra que tratara de la estética de los griegos bajo múltiples aspectos, o sobre «Helenismo y pesimismo», como dice el subtítulo que después añadió. Y sobre él trabajaba, según relata, «entre los muros de Metz» durante la guerra franco-prusiana, en la que se había alistado como sanitario y que le costó larga enfermedad. Como todas las obras de Nietzsche, salió inacabado y un simple fragmento del grandioso plan concebido. Dejó además una serie de retazos o estudios sobre los griegos, que quedaron inéditos y fueron publicados póstumos. Entre ellos, el fragmento «Sobre el Estado griego», la conferencia inaugural «Homero y la filología clásica» y la serie de cinco conferencias sobre *El porvenir de nuestros establecimientos de enseñanza* (1871-1872), con otros fragmentos sobre literatura helénica. Aun así, *El origen de la tragedia* es una obra original que contiene ya en esbozo el pensamiento de nuestro autor y marcó el comienzo de su celebridad. Fue duramente atacada por los filólogos, especialmente por el gran helenista Wilamowitz-Moellendorf, pero también defendida con energía por simpatizantes y amigos.

La otra obra de este período nietzscheano son las *Consideraciones intempestivas o inactuales* (*Unzeitgemässe Betrachtungen*, publicadas por separado, Leipzig y Chemnitz 1873-1876). También aquí el proyecto resultó inacabado, pues planeaba al menos trece de estos trabajos de crítica, que quedaron reducidos a cuatro. La primera «inactual», *David Strauss, el confesional y el escritor*, es la que más resonancia obtuvo. En ella Nietzsche se desahoga en violenta crítica contra el teólogo posthegeliano, quien, no obstante su crítica evangélica y su positivismo darwiniano, había combatido a Schopenhauer en su obra última *La antigua y la nueva fe* (1872). En su panfleto, le moteja como «el filisteo de la cultura» y genuino representante del filisteísmo de los filólogos y profesores alemanes. En la segunda consideración, *De la utilidad y de los inconvenientes de la historia para la vida*, Nietzsche prosigue la crítica de la cultura histórica alemana que ha hecho del saber científico un dios, y de la historia, una pura ciencia con grave daño para la verdadera concepción de la vida. Ninguna de las tres formas de cultivo de la historia, la «monumental», la «anticuaria» y la «crítica» satisfacen

a Nietzsche, que ya apunta su propia teoría vitalista y fustiga de paso la interpretación hegeliana de la historia. En las otras dos inactuales, *Schopenhauer como educador* y *Ricardo Wagner en Bayreuth*, rinde los últimos homenajes de admiración y elogio a sus dos maestros, con análisis penetrante de su significación en la cultura.

Al final de su estancia en Basilea pertenece la extensa obra *Humano, demasiado humano (Menschliches, allzumenschliches*, p.1.ª, Chemnitz 1878; p.2.ª, Chemnitz 1879-1880). Nietzsche lo denominó: «Un libro para espíritus libres». En la portada de la primera edición estampó: «Dedicado a la memoria de Voltaire». El libro ya es un caso típico de la composición de las obras nietzscheanas por retazos, fragmentos sueltos, colecciones de pensamientos o «aforismos», que luego son ligados entre sí y al final se les pone un título. Comenzó a prepararla a raíz de la ruptura con Wagner, en 1876, y continuó su redacción en Sorrento, en plena crisis de su enfermedad, dictando a su amanuense Peter Gast. Los temas de la parte primera debían de ser otras tantas «Consideraciones intempestivas». La segunda parte la forman dos colecciones de aforismos o sentencias publicadas con los títulos: *Miscelánea de opiniones y sentencias* y *El viajero y su sombra*. Sólo en la segunda edición (1886) fueron reunidas las tres partes en un solo volumen.

El libro, en su abigarrada composición, pertenece al segundo período de la evolución de Nietzsche, racionalista y positivista, influenciado por los ilustrados franceses y por los positivistas ingleses. Las figuras de referencia no son ya Schopenhauer y Wagner, sino Descartes y Voltaire, cuyas obras entonces leía. Libro de «crisis» lo llamará más tarde, aludiendo a su estado mental y su enfermedad corporal; y también de «liberación», en el que trata de liberarse de todos los dogmatismos, de todos los prejuicios recibidos, para entrar por sí mismo en la comprensión de la realidad. En él comienza a introducirse en los temas teóricos sobre el ser, desde luego con desprecio positivista de toda metafísica.

El año 1879 es decisivo en la vida de Nietzsche, en el que hubo de renunciar a su cátedra y abandonar Basilea. El motivo son las continuas crisis de su enfermedad. En la recomendación para la cátedra, Ritschl le había presentado como un joven robusto, sano y vigoroso. En el aspecto físico debía de presentar esta robustez. En su sistema nervioso y psiquismo, en cambio, y sin duda arrastrando una tara hereditaria, era muy distinto. Desde su adolescencia, en la escuela de Pforta, sufría una miopía precoz, reumatismos y, sobre todo, dolores de cabeza, a veces muy violentos. Estas jaquecas se sucedían periódicamente en sus años de estudiante. A partir de 1873, la enfermedad se había instalado en su vida de forma crónica. En su correspondencia se queja casi siempre de dolores de cabeza y estómago, con náuseas, depresiones y una forma de ceguera, que le obligan a guardar cama. En el invierno de 1877 obtuvo un permiso por motivos de salud y fue acogido y atendido en Sorrento por Malwida de Maysenburg, la escritora del círculo de Wagner, unida a él por igual ideología radical y por estrecha

amistad; pero no logró recuperarse de su mal crónico. El año 1879 será «el más terrible de su vida», en que cuenta haber sufrido ciento ochenta ataques graves. Estas crisis le ponen al borde de la desesperación, e incluso habla de suicidio. Por fin, en mayo de este año presenta la dimisión de la cátedra. Una pensión anual le es concedida por la ciudad de Basilea, que será la base de su sostén económico y le permitirá dedicarse enteramente a su misión de escritor.

Una nueva etapa comienza para nuestro pensador, liberado ya de la carga de la filología, a sus treinta y cinco años. Nietzsche, enfermo física y espiritualmente (en los círculos de Bayreuth se habla ya de su trastorno mental), se lanza a la aventura de una vida errante, solitario y abandonado de la mayoría de sus amigos. Con medios económicos escasos, viviendo en pensiones de último orden, viaja de ciudad en ciudad buscando un cielo despejado y un clima suave que mitigue sus ataques constantes. Y en medio de esa existencia vagabunda de *fugitivus errans*, como él dijo, escribe afanoso cartas y pensamientos audaces todos los ratos de lucidez que suceden a sus estados depresivos, alternando con paseos de largas horas por el campo. Porque Nietzsche vive en adelante sólo para recobrar una salud efímera que le permita cumplir su destino de dejar al mundo el mensaje que ha de transformar la sociedad mediante la transmutación de todos los valores [11].

La dirección de su peregrinar es invariablemente hacia *el sur*. Le atraen las costas soleadas del Mediterráneo, o bien las alturas serenas de los Alpes suizos, y huye tenazmente de las brumas nórdicas y del odiado ambiente alemán. Parece un pionero de la actual avalancha turística. En adelante repartirá su tiempo entre la Riviera italiana o francesa para invierno, Venecia en primavera y la alta Engadina suiza para verano, con cortas estancias familiares en Naumburg.

En efecto, habiendo experimentado ligera mejoría, abandona Naumburg y se dirige primero a Riva, a orillas del lago Garda, y luego, acompañado de su fiel Peter Gast, a Venecia. Aunque se hospeda en habitación modesta, en Venecia, y luego en Génova, encuentra de nuevo el gusto de vivir. Venecia no es para él la ciudad de las iglesias, monumentos y museos de arte, que no los visita, sino del reposo en la soledad y libre meditación. No gusta de estos sueños del pasado, sino de la vida. Allí pasó el invierno de 1880, y en el verano vuelve a peregrinar a Marienbad, de Bohemia, en busca de mayor restablecimiento. El invierno de 1881 lo pasa en Génova, estación veraniega preferida. En todos estos sitios acumula notas, redacta aforismos en su cuaderno o los dicta a Gast,

[11] *Carta a Eiser* (enero de 1880): «Si yo quiero arriesgarme a escribir una carta, me falta como media cuatro semanas antes de que venga una hora tolerable, y pronto pago esta imprudencia... Mi vida es una carga terrible. Y ya me hubiera hace tiempo liberado de ella si este estado de sufrimiento y de renunciamiento casi absoluto no me sirviera para las más ricas experiencias doctrinales en el dominio espiritual y moral... Dentro de unas semanas cuento con ir más *al sur* para comenzar mi *existencia ambulante (Spazierengehn-Existenz)*». Aquí, evidentemente, exagera en lo de sus cortos ratos de bienestar, y tampoco tenía valor para el suicidio.

aprovechando los días de buena salud, con vistas a una próxima publicación.

Fruto de tales anotaciones fue la obra, terminada en Génova, *Aurora (Morgenröte,* Chemnitz 1881). La había pensado como continuación de la anterior, pues prolonga su temática, bajo los títulos «Sombra de Venecia» o «Reja del arado», que «se hunde en todas las tierras». Sólo a última hora, a sugestión de Gast, que citó un verso del Rig-Veda, se entusiasmó con el nuevo título. La obra es otro caso típico de composición nietzscheana: una acumulación de 574 aforismos (divididos en cinco libros), pensamientos o reflexiones sobre temas los más dispares e incoherentes, sólo ligados por un fondo común, que es la rebelión nietzscheana contra la moral y el cristianismo que la sostiene. Llevaba como subtítulo «Reflexiones sobre los prejuicios morales», y ya comienza a llamarse «el inmoralista». Sin duda, hay en ella pensamientos magníficos, a lo Gracián, puntos de vista muy originales sobre la vida; pero todos tienden invariablemente a una crítica «subterránea» contra todos los valores, normas e instituciones morales que el cristianismo enseña, y a la exaltación de los valores contrarios del egoísmo y los instintos naturales de fuerza y poder que van a configurar la «nueva moral» [12].

En el verano de 1881 vuelve Nietzsche a Suiza, buscando en su incesante vagabundeo la frescura de las altas montañas. Allí descubre el pueblecito de Sils-Maria, en la alta Engadina, del cantón alpino de los Grisones, que va a ser su lugar preferido de verano. Y en agosto de ese año tiene allí la famosa «revelación» caminando por el lago de Silvaplana, en que le viene la inspiración de Zaratustra y la idea del «eterno retorno», y de la cual hablará más tarde. Bajo el impulso de tal exaltación no cesa de escribir sus pensamientos. Pero la próxima publicación será *El gay saber* o *La gaya ciencia (Die Fröhliche Wissenschaft,* Chemnitz 1882), terminada de elaborar en Génova, en el invierno de 1881-82. De nuevo se trata de una colección de pensamientos o aforismos sueltos, repartidos en cuatro libros, con un preludio de 63 poesías. Sólo en la segunda edición le añadió el libro quinto, con la otra serie poética llamada *Cantos del príncipe Vogelfrei (Lieder des Prinzen Vogelfrei,* Leipzig 1887). La obra, que fue pensada como prolongación de la anterior, *Aurora,* abunda más en temas culturales y artísticos. Pero el pensamiento de fondo es igualmente radical y destructivo de todos

[12] El acervo de notas y aforismos que Nietzsche redactó por este tiempo y que desechó en la construcción de la obra es aún más amplio. Han sido coleccionados en las ediciones de Obras completas y figuran en la traducción de OVEJERO Y MAURY como *Tratados filosóficos contemporáneos de «Aurora»* (*Obras,* 6.ª ed., VII p.205-271). A él siguen en la edición otros inéditos «del tiempo de 'El gay saber'», con el mismo título, y una *Filosofía general* (ibid., II p.272-595). Tales títulos han sido puestos por el traductor. No son tratados ordenados y sistematizados por el mismo Nietzsche, sino la consabida acumulación de notas y aforismos, un conjunto amorfo de materiales en vista de futuras obras. Tratan, en general, aunque en pleno desorden, de temas filosóficos, en la misma línea destructiva y repitiendo con mayor crudeza las ideas de las obras publicadas. Ya los editores de los manuscritos inéditos los habían ordenado bajo los epígrafes de «Filosofía», «Moral», «Psicología», «Religión», «Cultura».

los valores, iniciando los temas de «la muerte de Dios» y «el eterno retorno» que va a explayar en el Zaratustra [13].

Por este tiempo los gustos de Nietzsche se van metamorfoseando. El invierno de 1882, ya en Génova, oye por primera vez la ópera *Carmen*, del francés Bizet, y queda arrebatado por su música, asistiendo a veinte representaciones de la misma en los años sucesivos. Desde entonces va a elogiar la música y arte meridionales, como símbolos de la afirmación dionisíaca de la vida, y en todo superiores al arte de Wagner, que ya le repugna. Son también los años en que lee de preferencia literatura francesa: los inmoralistas del siglo XVIII como Bayle, Pascal, novelistas y psicólogos coetáneos, como Balzac y su favorito Stendhal, Sainte-Beuve y el Gil Blas, de Le-Sage, con los positivistas ingleses. Hasta sueña con un viaje a España si tuviera acompañante.

En abril de 1882 tiene también lugar un acontecimiento decisivo en su vida personal: el encuentro con Lou Salomé, la joven judía rusa de veintiún años, ya incrédula desde su primera juventud, más tarde amante de Rilke y, por fin, discípula apasionada de Freud, autora de numerosas obras. Fue presentado a ella en Roma, de vuelta de una estancia en Messina, por Malwida de Meysenburg, la simpatizante revolucionaria y amiga suya desde 1872. Nietzsche quedó pronto prendado de ella y las relaciones entre ambos llegaron a ser muy estrechas. Con ella y el amigo común P. Rée, va a tener frecuentes encuentros en los largos viajes subsiguientes por Suiza y Alemania. Es cuando Nietzsche vuelve a recobrar el amor a una vida normal en familia y sociedad; y trata de reemprender nuevos estudios en las ciencias para dar una base sólida a su concepción del eterno retorno, sea en Munich o en la Universidad de Viena, en donde Lou piensa establecerse.

Pero la ilusión de una vida nueva dura muy poco. Lou rechaza la petición de matrimonio que Nietzsche le dirige por mediación de Rée (con quien más tarde se casa) y se separa de él por fin en Leipzig. Tras de la ruptura sobrevienen en él días de depresión, evocando de nuevo el suicidio. Pero luego retorna a su vivir de soledad, resignado por fin al sacrificio del sexo y la paternidad biológica. Además de sus aventuras amorosas en sus años de estudiante, había conocido y tratado con gran afecto a distinguidas mujeres, y en diversos encuentros se declaró a varias jóvenes. En sus continuas mudanzas aparece siempre la presencia y el trato de numerosas amigas. Pero siempre se mostró refractario a un matrimonio estable, y sólo manifestó el deseo de una unión a la moderna «por dos años». Son bien conocidas por otra parte las tremendas declaraciones antifeministas de sus obras. En su individualismo

[13] El libro cuarto de *La gaya ciencia* lleva por subtítulo *Sanctus Januarius*. Se refiere al mes de enero de 1882, en que lo componía, y del cual escribe en carta del 28-1-1882: «Este enero es el más bello de mi vida». Por eso este libro descuella por sus altas tonalidades poéticas. Al final del mismo (n.342) se evoca por primera vez a Zaratustra, que, al cumplir los treinta años, «dejó su patria y el lago Curmi y se retiró a la montaña. Allí disfrutó de su espíritu y su soledad .. durante diez años». Y entonando un himno al sol descendió para caminar hacia la ciudad. Es el mismo preludio con que se abre la obra *Zaratustra*.

y egoísmo exacerbados temía perder la independencia y ser impedido en su obra creadora por los lazos familiares. El culto a la mujer acabó por transformarse en una presencia adorable de lo «eterno femenino».

Vuelto a su aislamiento y sus solitarias reflexiones, en los años siguientes se dedica a elaborar, siempre enfermo y trashumante, entre ataques depresivos y explosiones de entusiasmo, la primera gran obra del último período, su *Zaratustra*. La figura del personaje y profeta persa adquiría borrosos contornos en su imaginación ya desde su juventud, en la que se inclinaba hacia las fuentes del pensamiento oriental. Pero el origen y sugestión de la obra data de la famosa «inspiración» de Sils-Maria, que él más tarde contó [14]. La composición de la primera parte la realizó durante el invierno de 1883, en Rapallo, no lejos de Génova. En el verano siguiente compuso la segunda parte en Roma y Sils-Maria, y la tercera, el invierno de 1884, en Niza. Por fin, y en otras diversas estancias por Zurich y Menton, dio fin a la cuarta parte, en 1885. Tal es la complicada historia de la redacción de la obra *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para ninguno (Also sprach Zarathustra*, Chemnitz 1883-84). La cuarta parte, no encontrando editor, hubo de publicarla a sus expensas (Leipzig 1885). Sólo en la segunda edición se unieron todas las partes en un libro único, que además quedó inconcluso, pues el autor pensaba prolongarlo hasta la muerte del héroe.

El Zaratustra es una extraña y enigmática obra, del género de literatura filosófica, compuesta por una prolija serie de discursos del sabio o profeta persa sobre los más variados temas, yuxtapuestos en confuso desorden, y cuya terminación invariable es: «Así habló Zaratustra». Nietzsche lo calificó en sus cartas como «una extraña suerte de *homilía moral*», o «como un *poema*, o un *quinto evangelio*, o algo que no tiene nombre». Algo de parodia evangélica tiene en sentido negativo, ya que el profeta persa se yergue, como un doble o personificación del propio autor, proclamando « la muerte de Dios», el eterno retorno y la afirmación del superhombre, con la destrucción de todos los valores morales y sociales. La acción legendaria del poema se desenvuelve de forma aún más extraña: salidas y entradas del profeta por las cavernas y bosques en compañía de raros animales, su encuentro con hombres de todo género y sus discursos a ellos, que son casi siempre soliloquios de autor, sucesión de amaneceres y noches sin lazo alguno narrativo. Nadie pone en duda la originalidad y alto estilo poético de la obra. la fuerza expresiva de muchos de sus pensamientos, al lado de descripciones morbosas de un Zaratustra bufón y saltimbanqui,

[14] En *Ecce Homo, Así habló Zaratustra* 1.º: «Ahora quiero referir la historia del Zaratustra. La concepción fundamental de la obra, la idea del eterno retorno, esta fórmula suprema de la afirmación, la más alta que se puede concebir, data del mes de agosto de 1881. Está fijada en una hoja de papel con esta *inscripción*: 'A 6.000 pies por encima del hombre y del tiempo'. Recorría yo aquel día el bosque, por la orilla del lago Silvaplana; junto a una formidable roca que se elevaba en pirámide, no lejos de Surlei, hice alto. Allí fue donde acudió a mí esta idea» Más tarde explica dicha inspiración en el sentido de que el poeta creador se hace «instrumento de potencias superiores».

que delatan el desequilibrio mental del autor. Pero Nietzsche exaltó este libro como su obra maestra y una de las más grandes creaciones de la historia, una especie de libro santo que habría de reemplazar a la Biblia. «He dado a la humanidad el libro más profundo que posee, mi Zaratustra», llega a decir más tarde [15]. Y en cuanto al estilo lingüístico, escribía a Rohde en 1884: «Creo que con este Zaratustra he llevado a su perfección el idioma alemán. Después de Lutero y Goethe había que dar un tercer paso». En cuanto al fondo filosófico, la obra sigue la misma línea de pensamiento, cada vez más radicalizado y explícito.

En los años siguientes de 1884, hasta la catástrofe final de su locura, sigue nuestro poeta-filósofo, en continuas andanzas por los lugares consabidos de Italia, Suiza y Alemania y cada vez más agudizados sus ataques de jaqueca, obsesionado por cumplir su misión, por dar al mundo una nueva filosofía. Porque el *Zaratustra* era sólo «el vestíbulo de su filosofía». En adelante debe estructurar de manera sistemática su pensamiento. Y comienza a trazar el esquema de la misma y «el programa de trabajo de los seis años próximos», escribe en sus cartas. Empieza, pues, a redactar notas para esa obra última que nunca terminará, como no terminó ninguna de las suyas. Pronto desiste, y su labor incansable se orienta a la elaboración de un primer tratado, que termina en Niza el invierno de 1886 y publica el mismo año. Es la obra *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del porvenir (Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*, Leipzig 1886). La obra, sombría, hipercrítica, fue primero pensada como un segundo tomo para la refundición de *Humano, demasiado humano*. En ella vuelve con mayor apasionamiento sobre las críticas esenciales iniciadas en ésta—crítica de la filosofía, de la religión, de la política y la sociedad, y sobre todo de la moral—y desarrolla su teoría de la inversión de todos los valores humanos recibidos.

Incansable en su labor destructora y de «martillo», Nietzsche termina, el verano de 1887, en Sils-Maria, el otro escrito que debía servir de complemento a la precedente y acentuar su alcance: *La genealogía de la moral. Un escrito polémico (Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*, Leipzig 1887), que comprende tres breves disertaciones. En ella termina el análisis destructivo de todas las formas de vida ética y religiosa, y explaya su teoría, ya en la anterior iniciada, de la moral de los señores y de los esclavos, todo ello según el método que él llama «genealógico» o de indagación del origen de las falsas ideas del bien y del mal que hasta ahora han dominado el mundo. La obra es «lo que hasta ahora se ha escrito más inquietante. Dionisio, nadie lo ignora, es también el dios de las tinieblas», comenta en el *Ecce Homo*. Pero todavía su pasión dionisíaca y anticristiana va a producir engendros más tremendistas.

15 *El ocaso de los ídolos* n.51, en *Obras*, 6.ª ed., IV p.151. Mas también tenía conciencia de que en ella asomaban rasgos de locura, pues en carta a Peter Gast (1-2-1883), al anunciarle la próxima conclusión de la obra, le decía: «Es lo mejor que he hecho, y me he quitado de encima un gran peso .. Con este libro penetro en un nuevo *círculo*; a partir de ahora es seguro de que seré considerado en Alemania *como un loco*».

y egoísmo exacerbados temía perder la independencia y ser impedido en su obra creadora por los lazos familiares. El culto a la mujer acabó por transformarse en una presencia adorable de lo «eterno femenino».

Vuelto a su aislamiento y sus solitarias reflexiones, en los años siguientes se dedica a elaborar, siempre enfermo y trashumante, entre ataques depresivos y explosiones de entusiasmo, la primera gran obra del último período, su *Zaratustra*. La figura del personaje y profeta persa adquiría borrosos contornos en su imaginación ya desde su juventud, en la que se inclinaba hacia las fuentes del pensamiento oriental. Pero el origen y sugestión de la obra data de la famosa «inspiración» de Sils-Maria, que él más tarde contó [14]. La composición de la primera parte la realizó durante el invierno de 1883, en Rapallo, no lejos de Génova. En el verano siguiente compuso la segunda parte en Roma y Sils-Maria, y la tercera, el invierno de 1884, en Niza. Por fin, y en otras diversas estancias por Zurich y Menton, dio fin a la cuarta parte, en 1885. Tal es la complicada historia de la redacción de la obra *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para ninguno* (*Also sprach Zarathustra*, Chemnitz 1883-84). La cuarta parte, no encontrando editor, hubo de publicarla a sus expensas (Leipzig 1885). Sólo en la segunda edición se unieron todas las partes en un libro único, que además quedó inconcluso, pues el autor pensaba prolongarlo hasta la muerte del héroe.

El Zaratustra es una extraña y enigmática obra, del género de literatura filosófica, compuesta por una prolija serie de discursos del sabio o profeta persa sobre los más variados temas, yuxtapuestos en confuso desorden, y cuya terminación invariable es: «Así habló Zaratustra». Nietzsche lo calificó en sus cartas como «una extraña suerte de *homilía moral*», o «como un *poema*, o un *quinto evangelio*, o algo que no tiene nombre». Algo de parodia evangélica tiene en sentido negativo, ya que el profeta persa se yergue, como un doble o personificación del propio autor, proclamando « la muerte de Dios», el eterno retorno y la afirmación del superhombre, con la destrucción de todos los valores morales y sociales. La acción legendaria del poema se desenvuelve de forma aún más extraña: salidas y entradas del profeta por las cavernas y bosques en compañía de raros animales, su encuentro con hombres de todo género y sus discursos a ellos, que son casi siempre soliloquios de autor, sucesión de amaneceres y noches sin lazo alguno narrativo. Nadie pone en duda la originalidad y alto estilo poético de la obra. la fuerza expresiva de muchos de sus pensamientos, al lado de descripciones morbosas de un Zaratustra bufón y saltimbanqui,

[14] En *Ecce Homo*, *Así habló Zaratustra* 1.º: «Ahora quiero referir la historia del Zaratustra. La concepción fundamental de la obra, la idea del eterno retorno, esta fórmula suprema de la afirmación, la más alta que se puede concebir, data del mes de agosto de 1881. Está fijada en una hoja de papel con esta inscripción: 'A 6.000 pies por encima del hombre y del tiempo'. Recorría yo aquel día el bosque, por la orilla del lago Silvaplana; junto a una formidable *roca* que se elevaba en pirámide, no lejos de Surlei, hice alto. Allí fue donde acudió a mí esta idea» Más tarde explica dicha inspiración en el sentido de que el poeta creador se hace «instrumento de potencias superiores».

que delatan el desequilibrio mental del autor. Pero Nietzsche exaltó este libro como su obra maestra y una de las más grandes creaciones de la historia, una especie de libro santo que habría de reemplazar a la Biblia. «He dado a la humanidad el libro más profundo que posee, mi Zaratustra», llega a decir más tarde [15]. Y en cuanto al estilo lingüístico, escribía a Rohde en 1884: «Creo que con este Zaratustra he llevado a su perfección el idioma alemán. Después de Lutero y Goethe había que dar un tercer paso». En cuanto al fondo filosófico, la obra sigue la misma línea de pensamiento, cada vez más radicalizado y explícito.

En los años siguientes de 1884, hasta la catástrofe final de su locura, sigue nuestro poeta-filósofo, en continuas andanzas por los lugares consabidos de Italia, Suiza y Alemania y cada vez más agudizados sus ataques de jaqueca, obsesionado por cumplir su misión, por dar al mundo una nueva filosofía. Porque el *Zaratustra* era sólo «el vestíbulo de su filosofía». En adelante debe estructurar de manera sistemática su pensamiento. Y comienza a trazar el esquema de la misma y «el programa de trabajo de los seis años próximos», escribe en sus cartas. Empieza, pues, a redactar notas para esa obra última que nunca terminará, como no terminó ninguna de las suyas. Pronto desiste, y su labor incansable se orienta a la elaboración de un primer tratado, que termina en Niza el invierno de 1886 y publica el mismo año. Es la obra *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del porvenir (Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*, Leipzig 1886). La obra, sombría, hipercrítica, fue primero pensada como un segundo tomo para la refundición de *Humano, demasiado humano*. En ella vuelve con mayor apasionamiento sobre las críticas esenciales iniciadas en ésta—crítica de la filosofía, de la religión, de la política y la sociedad, y sobre todo de la moral—y desarrolla su teoría de la inversión de todos los valores humanos recibidos.

Incansable en su labor destructora y de «martillo», Nietzsche termina, el verano de 1887, en Sils-Maria, el otro escrito que debía servir de complemento a la precedente y acentuar su alcance: *La genealogía de la moral. Un escrito polémico (Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*, Leipzig 1887), que comprende tres breves disertaciones. En ella termina el análisis destructivo de todas las formas de vida ética y religiosa, y explaya su teoría, ya en la anterior iniciada, de la moral de los señores y de los esclavos, todo ello según el método que él llama «genealógico» o de indagación del origen de las falsas ideas del bien y del mal que hasta ahora han dominado el mundo. La obra es «lo que hasta ahora se ha escrito más inquietante. Dionisio, nadie lo ignora, es también el dios de las tinieblas», comenta en el *Ecce Homo*. Pero todavía su pasión dionisíaca y anticristiana va a producir engendros más tremendistas.

15 *El ocaso de los ídolos* n.51, en *Obras*, 6.ª ed., IV p.151. Mas también tenía conciencia de que en ella asomaban rasgos de locura, pues en carta a Peter Gast (1-2-1883), al anunciarle la próxima conclusión de la obra, le decía: «Es lo mejor que he hecho, y me he quitado de encima un gran peso... Con este libro penetro en un nuevo círculo; a partir de ahora es seguro de que seré considerado en Alemania *como un loco*».

Esta pasión se hace más violenta a medida que se acerca nuestro pensador al fin de la vida consciente. No obstante, su propósito de pasar varios años en silencio para madurar su gran obra teórica, el último año de su vivir lúcido, 1888, es el más productivo. En él escribe, entre Turín, Niza y Sils-Maria, otras cinco breves obras: *El caso Wagner (Der Fall Wagner*, Leipzig 1888), en que vuelve a la carga contra su antiguo maestro; *El ocaso de los ídolos (Die Gotzendämmerung*, aparecido en 1889), del que dirá más tarde que es «un libro excepcional»[16]; *Nietzsche contra Wagner. Documentos de un psicólogo (Nietzsche gegen Wagner. Aktenstücke eines Psychologen*, 1889), en que recoge textos de la crítica antigua. Los otros dos últimos, los más terribles, fueron ya preparados por él para la imprenta y editados más tarde. Son *El Anticristo (Der Antichrist*, Leipzig 1894), que por su título, y más aún por el subtítulo, «Ensayo de una crítica del cristianismo», delata su carácter de panfleto que condensa sus más violentos ataques al cristianismo; y el *Ecce Homo* (Leipzig 1908), su último relato biográfico y confesión al revés, es decir, de defensa y exaltación de sí, que entre otras cosas contiene el comentario de sus obras anteriores. En él prosigue sus desenfrenados denuestos, y algunos de sus desmesurados apóstrofes delatan los síntomas de la inminente locura: «Yo soy el Anticristo», «soy la dinamita», «el primer inmoralista», «el hombre más terrible que hubo jamás..., el destructor por excelencia», se declara[17]. Los últimos párrafos delatan una furia anticristiana que supera a la de Voltaire. Y termina con el último grito de rabia: ¡*«Écrasez l'infame!* ¿Me habéis comprendido? *Dionisos frente al Crucificado»*[18].

Los meses de otoño de 1888 son también los últimos de su vida consciente. Nietzsche, en Turín, quejándose de gran agotamiento nervioso, se decide por fin a redactar su obra teórica planeada en cuatro libros, ordenando las notas que venía escribiendo desde 1885. Pero si nunca había sido capaz de elaborar un tratado sistemático, menos entonces, en pleno período de postración, aunque los momentos de exaltación eufórica que siguen a otros de profunda depresión le hacen conservar la ilusión. Sólo pudo dejar variados planes de la misma, con numerosos epígrafes de cada uno de los libros, y el acervo informe de 1066 aforismos que había acumulado. Y, desde luego, el título de esa sistematización completa y orgánica de su filosofía, que debería llamarse *La voluntad de poder. Ensayo de una transmutación de todos los valores*. Los editores, su

[16] En *Ecce Homo*, en *Obras* IV (p.711): «Entre todos los libros representa una excepción; no hay nada de más sustancial, de más independiente, de más revolucionario, de más maligno... Ocaso de los ídolos, esto significa: el fin de las verdades antiguas comienza». Debe añadirse a estos últimos escritos la redacción final del grupo de poesías, de título bien significativo, *Ditirambos dionisíacos (Dyonisos Dityramben*, Leipzig 1891).

[17] *Ecce Homo, Por qué escribo tan buenos libros* 3.º (IV p.681): «Yo soy el 'antiasno' por excelencia—y, por consiguiente, soy un monstruo de la historia universal—; yo soy, en griego, y no solamente en griego, el Anticristo». *Ibid.*, *Por qué soy una fatalidad* 1.º.2.º Cf. n.6.º: «¿Quién, antes que yo, fue, entre los filósofos, un psicólogo, un charlatán superior, un idealista? Antes de mí no ha habido psicología».

[18] Todavía en *carta a Brandes*, del 20-11-1888, recalca: «Me he narrado a mí mismo con un cinismo que hará época. El libro se llama *Ecce Homo* y es un ataque sin miramiento alguno al Crucificado; acaba con rayos y truenos contra todo lo cristiano e inficionado de cristianismo, que dejarán sin habla ni oído el que lo lea».

hermana Elisabeth y su fiel amanuense Peter Gast, ordenaron a su modo este «legado de Nietzsche» y lo publicaron como su obra póstuma con el mismo título, *Der Wille zur Macht* (Leipzig 1901; aumentada en la edición definitiva, 1906).

La investigación posterior criticó duramente esta edición descubriendo en ella falsificaciones y una ordenación arbitraria de los materiales. La crítica la inició K. Schlechta, que en su edición ordenó cronológicamente los fragmentos; y la prosigue la nueva edición crítica de G. Colli y M. Montinari, que se sirven de los manuscritos conservados en el «Nietzsche-Archiv» de Weimar. En todo caso, nada sustancialmente nuevo añade esta obra póstuma sobre la doctrina consignada en los demás escritos; y la deficiente ordenación cronológica no cambia el sentido de los textos, que son todos del autor.

A esta recensión de las obras de Nietzsche, que hemos enmarcado en la trama de su vida, debe añadirse su voluminosa *Correspondencia*, que le sitúa entre los grandes virtuosos de este género literario. Es un vivo documental humano, por el que los biógrafos siguen paso a paso todos los detalles de su vida, todas sus impresiones y aspectos subjetivos de su personalidad [19].

La vida consciente de Nietzsche se extingue al comienzo de 1889. Sus ultimas cartas, al menos desde el 28 de diciembre, denotan claros sintomas de enajenación mental. Ha olvidado la dirección de su domicilio, se firma «Dionisos», o «el Crucificado», se desdobla su personalidad, pues afirma «yo soy Dios», o Dionisos, el Crucificado, un criminal, un monstruo, una diosa, César, varios personajes vivientes... El 3 de enero sale a dar el paseo acostumbrado en Turín

[19] EDICIONES: *Werke*, edicion completa de las obras de Nietzsche publicada por ELISABETH FOERSTER-NIETZSCHE, 15 vols. (Leipzig, Naumann, 1805-1901); *Gesammelte Werke*, reproduccion de la anterior por KRONER, 19 vols. (Leipzig 1898-1921; reimpr. como *Taschenausgabe*, 11 vols., Leipzig 1906-1913); *Gesammelte Werke*, ed. MUSARION, 23 vols. (Munich 1920-29); *Werke*, por K. SCHLECHTA, 3 vols. (Munich 1954-6, ed. critica, pero incompleta); *Gesammelte Briefe*, 5 vols. (Berlin-Leipzig 1901-9); *Werke und Briefe, historisch-kritische Ausgabe*, por G. COLLI y M. MONTINARI, bajo los auspicios del «Nietzsche-Archiv» (Munich 1933ss), en curso de publicación.

TRADUCCIONES: Fueron numerosas las traducciones españolas, obra de krausistas y progresistas, de las distintas obras de Nietzsche. La primera, *Así hablaba Zaratustra*, trad. de J. LÁZARO (Madrid 1899); trad. de J. FERNANDEZ (Madrid 1900, 1920); trad. de A. DE VILASALBA (Barcelona 1905); trad. de P. L. DE LUIS (Madrid 1929, 1933), etc. En 1900: *El crepúsculo de los ídolos*, trad. de J. GARCIA ROBLES (Madrid); *El origen de la tragedia*, trad. de L. G. DE LUNA. En 1901: *Más allá del bien y del mal*, por A. VILASALBA (Madrid 1905, 1929); *La genealogía de la moral* (La España Moderna); *Humano, demasiado humano* (ibid.). En 1902: *Aurora*, por L. DE MANTUA (La España Moderna). En 1903: *El Anticristo*, por L. G. DE LUNA (Madrid); trad. por P. GENER (Barcelona). En 1904: *El caso Wagner. Nietzsche contra Wagner. El ocaso de los ídolos. El Anticristo*, por L. DE MANTUA (Madrid). En 1904-1907: *La gaya ciencia*, por L. DE LUNA (Madrid); *El viajero y su sombra*, y gran parte de los anteriores, por P. GONZÁLEZ BLANCO y L. CASANOVAS (Valencia y Barcelona). En 1910: *Epistolario inédito*, selección, por L. LÓPEZ BALLESTEROS (Madrid), continuando otras traducciones de los mismos en los años siguientes por España y América. Véase el elenco completo de las mismas en M. RUKSER, *Nietzsche in der Hispania. Ein Beitrag zur hispanischen Kultur und Geistesgeschichte* (Berna-Munich 1962) p.358ss. La más notable, a pesar de sus imperfecciones, es la versión de E. OVEJERO Y MAURY, *Obras completas de Federico Nietzsche* (Madrid, Aguilar, 1932; ed. 6.ª, Buenos Aires, 5 vols., 1967, que es la que usamos). Se incluyen los escritos inéditos, y del *Epistolario*, sólo selección. Nuestras citas llevan la referencia a las páginas de esta edición junto con el número de cada aforismo. Otra traducción más moderna y cuidada ha sido emprendida por A. SÁNCHEZ PASCUAL, de la que se han publicado *Ecce Homo* (Madrid 1971), *La genealogía de la moral* (1972), *Más allá del bien y del mal* (1972), *El nacimiento de la tragedia* (1973). Pero es evidente la mayor ventaja de remitirse a una traducción del entero *Opus* nietzscheano.

y se desploma en medio de la calle. Llevado a casa, parece recobrarse un tanto y los días siguientes escribe breves billetes a sus amistades conteniendo los citados y similares desvaríos. Días más tarde acude Overbeck, que le encuentra recostado en su sofá profiriendo cosas extrañas, lleno de terror indecible, sobre su misión como sucesor de Dios, y se abraza a él, no pudiendo manifestar su alegría más que por locuciones triviales, por llantos convulsivos, danzas y saltos grotescos. Con trabajo le traslada a Basilea, donde, internado en la clínica psiquiátrica de la Universidad, el diagnóstico es de parálisis progresiva, causante de la locura. El 13 de enero la madre recoge al enfermo, que, después de un primer tratamiento en Jena, es llevado a Naumburg al cuidado suyo y, a la muerte de ésta, en 1897, a Weimar, cerca de su hermana. El 25 de agosto de 1900 muere físicamente sin haber recobrado la razón, y es enterrado en Röcken.

Casi a la vez que su conciencia se sumergía en las sombras comenzó la difusión del nombre y las doctrinas de Nietzsche, que al final se había visto totalmente aislado, hasta de sus amigos, a causa del radicalismo de sus ataques a la cultura alemana, la moral y la religión. Los primeros promotores fueron sus tardíos amigos Georg Brandes, el crítico e historiador danés, que desde 1888 daba cursos sobre filosofía nietzscheana en Copenhague y en París; y el escritor sueco J. A. Strindberg, que en 1888 publicaba en francés *Le Plaidoyer d'un fou*. Su hermana y el discípulo Gast colaboraron eficazmente en las ediciones de sus obras, que se difundían en numerosas traducciones. Desde entonces ha ido en aumento la fama de nuestro pensador, que con Marx y Freud es el gran maestro de las corrientes ideológicas más radicales de nuestro tiempo.

Carácter de su vida y escritos.—Era Nietzsche en su vivir exterior afable, de modales finos y atentos con quienes trataba y, en medio de su tendencia individualista y solitaria, sociable y comunicativo, como lo prueba su constante correspondencia con los amigos. Parece haber sido dócil y sugestionable con los de su entorno, cuyos planes e ideas fácilmente secundaba y hacía suyos; su hermana, sobre todo, parece haber ejercido cierta tutoría sobre él y haber frustrado sus planes de matrimonio por temor de perderlo. Por lo demás, amaba con pasión la vida y la naturaleza, y en su juventud se entregó con ardor a los placeres del buen vivir.

Pero fue *un enfermo*, y la enfermedad le acompañó durante gran parte de su vida. Ya se ha dicho que los primeros síntomas aparecieron en su adolescencia, en Pforta, y desde entonces no cesaron de retornar periódicamente y de agudizarse. Esta enfermedad era de tipo nervioso y cerebral, o psíquico: ataques violentos de dolor de cabeza, con náuseas y vómitos, que le tenían postrado y le producían una ceguera pasajera; en el aspecto mental, las profundas alternativas de depresión melancólica y exaltación de alegría; de pronto se siente gravemente enfermo, y al poco le vienen días de lucidez en que declara que su salud es perfecta. Este estado morboso

se hizo habitual en Nietzsche desde la grave crisis que le obligó a abandonar la cátedra. El sino *trágico* de él fue desde entonces buscar afanosamente la salud, ansiando la vida, que glorifica en sus escritos, e incapaz de vivirla plenamente. «Nietzsche es el verdadero Fausto, que ha predicado la vida sin haberla vivido», ha dicho Eduardo Nicol. Y como la vida, también fue para él la enfermedad una obsesión, e hizo de ella tema contrapuesto de su filosofía: la cultura, la moral, la religión cristiana, contra las cuales tronó, eran cultura y moral de *enfermos*, signos del hombre decadente.

No cabe duda que tales crisis mentales fueron preparando lentamente la fase final de locura, de la cual daba síntomas claros en sus últimos escritos [20]. Y el origen de la enfermedad y locura de Nietzsche la encuentran los investigadores en una «tara hereditaria» y en la infección juvenil de sífilis, que provocó su parálisis [21].

Pero esta constitución psíquica por fuerza ha de reflejarse en *los escritos*, dado el carácter personal del pensamiento de Nietzsche. Ya contrasta fuertemente el talante apacible que manifestó en su vivir exterior con el tono y estilo de *enfant terrible* de que hace gala a lo largo de toda su producción, en que se entremezclan continuas invectivas, denuestos injuriosos y hasta palabras groseras contra los filósofos y teólogos, los científicos, las culturas, los pueblos y, sobre todo, contra la moral y el cristianismo. Nietzsche es, junto con Marx, el pensador más *crítico* de la historia, que ha criticado de todo y de todos, hasta de los que más han influenciado en él, como Schopenhauer y Wagner, salvo algunos de sus «héroes» (Dionisos, Heráclito, César, Napoleón); y su crítica a menudo es acerba, irónica y acerada. No hay en él la serenidad del filósofo razonador (aunque habla y ansíe con fuerza la serenidad interior), sino la *pasión* violenta con que trata todos los temas [22]. Otro aspecto de desequilibrio psíquico es el egoísmo anormal y megalomanía: Nietzsche (como nuestro Unamuno) habla continuamente de sí mismo, de sus escritos, de sus sentimientos, de las cosas y acontecimientos en cuanto a él le afectan. Y se identifica con los personajes que crea, con Zaratustra o Dionisos. Le halaga en extremo tener admiradores y sólo atiende a las adulaciones de los suyos, en especial de su fiel Peter Gast, mientras que le irritan las críticas de otros, con quienes pronto

[20] El neurólogo P. J. Möbius (*Über das pathologische bei Nietzsche*, Leipzig 1902) intentó probar que, desde *El gay saber*, la obra de Nietzsche estaba marcada por síntomas de alienación mental. El mismo Jaspers, en su obra, admite que ya signos precursores de la locura inminente acompañan los últimos escritos. Es sabido que muchos en Alemania tenían a Nietzsche por anormal largo tiempo antes de la catástrofe, pues los signos de la misma se repetían desde 1881.

[21] R. Blunck, *Nietzsche. Enfance et jeunesse* (Basilea 1953), trad. fr. (p.181): «Según las investigaciones actuales de la medicina, se ha de admitir que la futura parálisis de Nietzsche no pudo ser causada más que por la sífilis, y tener por cierto, según las declaraciones de Lange-Eichbaum, que fue tratado de esta enfermedad en Jena». Según el proceso verbal, Nietzsche dio a entender a los psiquiatras de Jena que había sido contaminado por la sífilis en 1866. Cf. G. Bianquis, *Nietzsche devants ses contemporaines* (Mónaco 1959). Lange Eichbaum admite a la vez una «declarada psicopatía hereditaria», y el mismo Nietzsche habló varias veces de la locura de su padre.

[22] Nietzsche declaraba en sus cartas, en descargo de su furor anticristiano, que nunca hizo mal a personas o instituciones religiosas y que solía tratar amigablemente con mujeres católicas piadosas. Decididamente no era un revolucionario de la *praxis*, a lo Marx, sino meramente teórico.

rompe. Ya se ha dicho algo de la suprema valoración que hace de sí mismo en sus escritos, sobre todo en *Ecce Homo*, presentación de sí ante el mundo como figura única en la historia, el destructor de todos los valores pasados y creador de un mundo nuevo; en fin, algo divino, «Dionisio frente al Crucificado» [23].

Este su talante anormal por fuerza hubo de tener repercusión en el origen y desarrollo de sus ideas. Modernos investigadores [24] ven, en las teorías del superhombre, voluntad de dominio, la eterna destrucción y transmutación, rebelión de los esclavos, etc., ideas morbosas que tienen su explicación psicopatológica en su enfermedad mental. Tales pensamientos fundamentales no brotaron de una lógica objetiva de las cosas, sino que se han de entender como un reflejo de sus propios estados subjetivos, como una reacción de autodefensa frente a sus complejos torturadores. Lo que Nietzsche ofreció al mundo fue su propia tragedia de enfermo y doliente en su exaltación del ansia de vivir.

Otros, en cambio, reaccionan contra esta interpretación y sostienen que se ha de separar netamente el sistema de la vida del autor y se debe estudiar el pensamiento nietzscheano sin referencia a la historia de su vida [25]. Pero tal disociación no cabe, sobre todo en un pensador como Nietzsche; y él mismo expresó la opinión contraria, de la estrecha vinculación de un sistema a la vida y talante de su autor, como hemos reportado al principio [26]. La obra filosófica de Nietzsche se inscribe profundamente en el ciclo de su vida.

Este origen psicológico, naturalmente, no lo explica todo. Aparte de la valoración sobre la verdad de sus ideas, todos están de acuerdo en reconocer en él un genio excepcional, aunque excéntrico. Es excepcional la fuerza y originalidad de sus pensamientos, su extraordinaria sensibilidad artística, la vehemencia apasionada de su lenguaje, su estilo fácil, su elevada inspiración poética. Pero de su alta calidad como un gran representante de la literatura alemana no nos corresponde hablar.

[23] Como última expresión de su megalomanía dice en carta a su hermana (dic. 1888, en *Obras* V p.649): «Tú no tienes ni la más remota idea de estar unida con lazos de sangre al hombre y destino en el que se ha decidido la cuestión de *milenios; tengo, literalmente hablando, el porvenir de la humanidad en la mano*».

[24] W. LANGE-EICHBAUM, *Nietzsche. Krankheit und Wirkung* (1947) y REYBURN-HINDERKS, *Friedrich Nietzsche* (1947).

[25] Especialmente G. FINK, *Nietzsches Philosophie* (Stuttgart 1960), aun contra el parecer de K. JASPERS, *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens* (Berlín 1936) p.20ss.

[26] *Prólogo* inédito para *El origen de la tragedia*, en *Obras* V (p.198): «Los sistemas filosóficos sólo son completa verdad para sus inventores; para todos los filósofos posteriores, son generalmente una gran equivocación; para los cerebros débiles, un conjunto de errores y de verdades. Quien, por el contrario, se complace en los grandes hombres, ama tales sistemas, aunque sean completamente erróneos, porque tienen una entonación personal, un color personal». *Más allá del bien y del mal* n.6, en *Obras*, trad. de E. OVEJERO Y MAURY, 6.ª edic. (a la que en adelante nos remitimos) III (p.463): «Poco a poco he descubierto lo que ha sido hasta el presente toda gran filosofía: la confesión de su autor, una especie de *Memorias* involuntarias e insensibles».

Pensamiento filosófico

Nietzsche no es un pensador sistemático, un filósofo que construye ordenada y razonadamente un sistema. El mismo escribió: «Desconfío de todos los sistemáticos y los evito. El gusto por el sistema es una falta de probidad» [27]. Su pensamiento creador es esencialmente asistemático. Su estilo es de un pensador que no se sujeta al desarrollo continuado de un tema, sino que escribe al ritmo de la inspiración del momento, ensartando desordenadamente en sus cuadernos profundas sentencias y aforismos sobre los más variados temas. Algunas de sus obras, como el *Zaratustra*, son ejemplo de literatura o poema filosófico. Pero en todos los escritos, aun en las poesías, hace filosofía; su preocupación dominante son siempre los problemas filosóficos de la concepción del mundo, de la existencia y sentido de la vida humana.

Por lo mismo, no construyó verdaderos y distintos tratados filosóficos. Como ya se ha apuntado, las diversas partes aparecen como prolongación unas de otras. *Aurora*, en sus dos partes, se destinaba a ser un segundo complemento de *Humano, demasiado humano*, y la *Gaya ciencia* debia constituir los libros VI y IX de *Aurora*; ambos, a su vez, se llaman «introducción, preparación y comentario» al poema *Zaratustra*, y éste era «el pórtico de su filosofía»; de nuevo *Más allá del bien y el mal* se presenta como un glosario del *Zaratustra*, que dice las mismas cosas, aunque «de otro modo, muy de otro modo». Y *Genealogía de la moral* es un complemento de éste. Finalmente, todos los problemas fundamentales están ya de un modo velado y entre sombras en el primer escrito, *El origen de la tragedia*. Y como el último plan de orgánica sistematización, *La voluntad de poder*, quedó frustrado, tenemos que Nietzsche «no ha escrito, si se atiende al contenido, más que una obra, y ésa por terminar» [28].

De acuerdo con esto, repite innumerables veces las mismas ideas y afirmaciones fundamentales, aunque, eso sí, en las más variadas formas y tonalidades, como las variaciones de una melodía en una pieza musical. Y el copioso acervo de los inéditos, constituyendo planes y ensayos de libros enteros o secciones y series de aforismos para más de cien títulos, siguen glosando, repitiendo y reforzando aquellos pensamientos expresados en las obras [29].

[27] *El ocaso de los ídolos. Sentencias y dardos* n.26, en *Obras* IV p.400.
[28] Q. Pérez, *Nietzsche* (Cádiz 1943) p.230.
[29] Ibid., p.232: «La idea fija es: 'Sed fuertes', o 'Voluntad de poder' En torno a esa idea fija siente Nietzsche cuatro como círculos de hierro que pugna por romper: razón y princi-

Esto no implica que la producción de Nietzsche no contenga una filosofía, y un verdadero sistema en sus rasgos generales, profunda y original. Cabe sólo destacar de ese conjunto asistemático los temas y aspectos más importantes de una manera general.

Lo dionisíaco y lo apolíneo y la decadencia de la cultura.—En *El origen de la tragedia desde la música*, primera obra de relieve del autor, desarrolla este tema, que contiene ya el germen y fundamentos de su especulación. La obra es de carácter estético, y en ella—junto con los inéditos de la misma época—hace gala de su amplia erudición de filólogo helenista. Pero se trata de sentar los fundamentos de su «metafísica estética», ya que «el arte, y no la moral, es lo que se considera como actividad esencialmente *metafísica* del hombre» [30].

El tema se introduce estableciendo la división y contraste entre «el espíritu apolíneo» y «el espíritu dionisíaco», los dos elementos constitutivos del arte y del alma griegos que originan como resultado «la evolución progresiva del arte». Ambos venían simbolizados en las dos divinidades griegas. «Apolo y Dionisos, estas dos divinidades del arte, son las que despiertan en nosotros la idea del extraordinario antagonismo..., en el mundo griego, entre el arte plástico, apolíneo, y el arte desprovisto de formas, la música, el arte de Dionisos» [31]. Dionisos, el dios tracio de la naturaleza, del vino y la embriaguez, el sátiro barbudo de las fiestas orgiásticas de las bacantes, representa la alegría desbordante del vivir, la exaltación entusiasta «de una vida exuberante, triunfante», que lleva sin trabas morales hasta la embriaguez y el éxtasis. Apolo, en cambio, el dios de la belleza y de las formas, el dios adivinador y de los ensueños, significa las facultades creadoras de las formas, la «apariencia» radiante y plena de belleza del mundo interior de la imaginación, que es el mundo del ensueño.

Ambos dioses no sólo simbolizan los dos instintos artísticos contrapuestos, sino las fuerzas elementales y la esencia misma de la naturaleza, en cuanto identificada con el hombre. Nietzsche se encuentra aún en este ensayo bajo la influencia del panteísmo de Schopenhauer. Lo dionisíaco representaría el caos de la naturaleza, el mundo de la cosa en sí, y lo apolíneo, el mundo de la apariencia y del fenómeno. El artista de

pios metafísicos contra el instinto y principios biológicos; Dios y religión contra el superhombre y su culto egoísta; moral contra la libertad y voluntad de poder; y contra el arte, el cristianismo, que Nietzsche junta y confunde con el wagnerismo».

[30] *El origen de la tragedia desde el espíritu de la música* n.5, en *Obras* V p.51; prólogo de 1886, 4.° p.34. Esta obra es la única de Nietzsche que se desarrolla en discursos largos y en una trabazón lógica del razonamiento.

[31] *El origen de la tragedia* 1.° p.40.

la embriaguez dionisíaca y a la vez artista del ensueño apolíneo se sentiría inmerso en la unidad primordial, donde «cada uno se siente no solamente reunido..., fundido, sino uno, como si se hubiera desgarrado el velo de Maya y sus pedazos revoloteasen ante la misteriosa *unidad primordial*» [32]. Tal unidad primordial es la «voluntad» de Schopenhauer, que es el fondo de las cosas y esencia de la naturaleza. A su vez, Apolo es «la imagen viva y espléndida del *principio de individuación*, en cuyos gestos... nos habla la alegría y sabiduría de la *apariencia*» [33].

La teoría schopenhaueriana está presentada en imágenes poéticas y oscuras, y Nietzsche ya no la propondrá en otros escritos. En cambio, prosigue aplicando la teoría de los dos instintos o fuerzas primordiales al problema del origen y decadencia del arte. De la conjunción de ambos—lo apolíneo y lo dionisíaco—que se excitan a creaciones nuevas, nace el arte, y de su acoplamiento armonioso, el verdadero arte clásico, «la tragedia antigua» [34]. Esta nació—la tragedia de Esquilo y de Sófocles—de la lírica primitiva, de los cantos míticos y heroicos de Homero y Arquíloco que se perpetúan en el *Volkslied*, en el cante popular. En ella la parte apolínea, el diálogo, es sencillo y transparente. Lo esencial y centro de la tragedia antigua es el coro de los sátiros y de las bacantes, cuya música, en el frenesí de las fiestas, exalta la salvaje violencia dionisíaca de la vida hasta la embriaguez delirante. Lo «titánico» y lo «bárbaro» del estado dionisíaco era para el arte griego una necesidad tan imperiosa como lo apolíneo.

En el espectáculo de la tragedia antigua, Dionisos era el verdadero, el único héroe de la escena, cuyos sufrimientos eran cantados por el coro ditirámbico. Las figuras trágicas de la escena griega, el Edipo, de Sófocles; el Prometeo, de Esquilo; los titanes, eran simples máscaras de la imagen del dios, cuyo drama, expresión de la naturaleza, sumía a los espectadores en un mundo de «irrealidad sobrenatural» [35].

[32] Ibid., 1.º p.43. Cf. 5.º (p.51): «El poeta lírico se identifica de una manera absoluta con el uno primordial... y reproduce la imagen fiel de esta unidad primordial en cuanto música .. Ya el artista ha abdicado de su subjetividad bajo la influencia dionisíaca: La imagen que le muestra al presente la identificación absoluta de sí mismo con el alma del mundo es una escena de ensueño .. En cuanto motor central del mundo, puede permitirse decir yo; pero este «yo» no es el del hombre despierto, el hombre de la realidad empírica, sino el único yo existente verdadera y eternamente en el fondo de todas las cosas.

[33] Ibid., 1.º p.42. Cf. n.18 (p.91): «Es un eterno fenómeno; siempre la insaciable voluntad encuentra un medio para ligar sus criaturas a la existencia y obligarlas a seguir viviendo, con ayuda de una ilusión dispersa en todas las cosas».

[34] Ibid., n.1 (p.40): «Estos dos instintos tan diferentes caminan parejos y se excitan mutuamente a creaciones nuevas..., hasta que, al fin, por un admirable acto metafísico de la «voluntad helénica», aparecen acoplados, y en este acoplamiento engendran la obra, a la vez dionisíaca y apolínea, de la tragedia antigua».

[35] Ibid., n.8 (p.62): «Este es el estado de ensueño apolíneo, en que el mundo real se cu-

Fue «el sacrílego Eurípides» el que terminó con la verdadera tragedia griega, arrojando de la escena a Dionisos y su pasión heroica, transformando el coro trágico en poema o drama histórico y destruyendo la emoción de los mitos y de la música dionisíaca, que «despertaban el pensamiento de un mundo metafísico» [36]. En las obras de Eurípides se edifica «la epopeya dramática» sobre una base no dionisíaca; es el dominio del arte épico apolíneo, de la forma exterior y la apariencia en que se ha perdido el instinto dionisíaco. Los medios de emoción son «ideas» frías y paradójicas, en vez de sentimientos apasionados y entusiasmos dionisíacos. Por ello Eurípides es el creador de un arte nuevo, el arte plástico, con la pérdida del instinto dionisíaco de la tragedia antigua, cuya esencia estaba en la música.

«Si este arte determinó la pérdida de la tragedia, *el socratismo estético* fue su primer asesino». Y en seguida es presentado Eurípides en estrecha relación con Sócrates, como el creador de un naturalismo antiartístico, que es llamado «socratismo estético» [37]. Ambos habrían luchado contra el espíritu dionisíaco del arte anterior y ambos serían los causantes de la *decadencia* del helenismo [38].

Nietzsche pasa así a vilipendiar la figura de Sócrates, quien, como impugnador de la «sustancia dionisio-musical» de la tragedia antigua, se constituye en mentor del «arte teatral nuevo, socrático y optimista», que ha degenerado en el drama burgués moderno. Sócrates sería el modelo del nuevo tipo del «hombre teórico» que, introduciendo la razón crítica y el espíritu lógico en lugar de la sabiduría instintiva, se habría opuesto a las fuerzas creadoras del instinto y de la «emoción dionisíaca», en que se basaba el arte antiguo [39]. Con su teoría morali-

bre de un velo, y en el cual un mundo nuevo, más claro, más inteligible y, sin embargo, más fantasmal, nace y se transforma incesantemente ante nuestros ojos».

[36] Ibid., n.10 p.68. Más tarde describe los efectos del arte dionisíaco en términos de la metafísica de Schopenhauer, como una inmersión en el torrente de vida de la naturaleza y desgarro del velo de Maya o de las apariencias (n.16.17 p.87): «En el arte dionisíaco y en su simbólica trágica, esta misma naturaleza nos habla con una voz no disfrazada... ¡Entre las perpetuas metamorfosis de las apariencias, la abuela primordial, *la eterna creadora, la impulsión de la vida eternamente coactiva*, desarrollándose eternamente en esta diversidad de la apariencia! También el arte dionisíaco quiere convencernos del eterno goce inherente a la existencia; pero no debemos buscar este goce en las apariencias. Debemos convencernos que todo lo que nace debe estar dispuesto a una dolorosa *decadencia*... ; la consolación metafísica nos arranca momentáneamente al engranaje de las migraciones efímeras. Somos..., por ciertos instantes, la esencia primordial misma, y sentimos su apetencia y la *alegría desenfrenada de vivir*; la lucha, la tortura, el aniquilamiento de las apariencias se nos manifiestan ahora como cosas necesarias ante la *intemperante profusión de formas de vida* en presencia de la fecundidad intemperante de la universal voluntad».

[37] Ibid., n.12 p.73-5.

[38] Ibid., n.13 (p.75): «Que Sócrates tenía una estrecha relación de tendencia con Eurípides no se le ocultó a ninguno de sus contemporáneos... estos dos nombres iban unidos cuando se trataba de designar a los corruptores del pueblo, artistas de una *decadencia progresiva* de las fuerzas físicas y morales, de la ruina del antiguo y rudo vigor de cuerpo y alma de los héroes de Maratón».

[39] Ibid., n.13.14 p.75ss.

zante de la sabiduría identificada con la virtud, ha establecido los principios del optimismo dialéctico, que han sido la muerte de la tragedia[40]. Su discípulo Platón continuó esta tendencia destructora de la tragedia y del arte en general creando un tipo de obra nueva, «en la cual la poesía está subordinada a la filosofía dialéctica...; la tendencia apolínea se ha trocado en sistematización lógica». Sócrates y Platón fueron los creadores de «la dialéctica optimista», que destruye la esencia misma de la tragedia dionisíaca; el movimiento socrático debe, pues, considerarse «como una fuerza negativa y disolvente»[41].

«La influencia de Sócrates se ha extendido sobre el mundo como una sombra que se alarga sin caer bajo los rayos de un sol poniente». Pues ha creado el tipo de «hombre teórico», del hombre de *ciencia moderno*, que trata de someter a leyes y conceptos inmutables las fuerzas de la naturaleza y los instintos primarios de la vida, simbolizados en lo dionisíaco. Sócrates fue el primer hombre teórico que atribuyó al saber, a la investigación de las causas y de la verdad, a la actividad razonadora o lógica, el ser la vocación más noble del hombre y la panacea universal[42]. Y desde entonces la cultura moderna está dominada por el afán febril del «insaciable conocimiento optimista», por «el espíritu científico», ansioso de penetrar las leyes de la naturaleza. Pero este espíritu crítico de la ciencia destruye la concepción trágica y mítica del espíritu dionisíaco, y con ello el arte clásico de la tragedia antigua[43].

Nietzsche llama a la cultura teórica del mundo moderno, basada en la ciencia, «cultura socrática» o «alejandrina», que presenta los mismos síntomas de disgregación y decadencia que el helenismo alejandrino[44]. Al final expresa su vehemente deseo y esperanza de un renacimiento de la antigua cultura griega, que surja «del fondo dionisíaco del espíritu alemán» por mediación de la nueva música de Wagner. Porque la música, que «expresa la esencia íntima del mundo» como imagen inmediata y «espejo universal de la voluntad», tiene el poder de engendrar el mito y de suscitar así el espíritu dionisíaco de la tragedia[45]. Y en el fondo del alma alemana brota todavía el ele-

[40] Ibid., n.15 (n.79): «Pensemos en las consecuencias de los preceptos socráticos: La virtud es la sabiduría; no se peca más que por ignorancia; el hombre virtuoso es el hombre feliz. Estos tres principios del optimismo son la muerte de la tragedia».

[41] Ibid., n.14 p.79.80.

[42] Ibid., n.15 p.80. Cf. p.82-3: «Frente a ese pesimismo práctico, Sócrates es el primer modelo del optimista teórico, que atribuye a la fe en la posibilidad de profundizar la naturaleza de las cosas, al saber, al conocimiento, la virtud de una panacea universal. Investigar las causas... pareció al hombre socrático la vocación más noble, la más digna de la humanidad. Y desde Sócrates, este mecanismo de los conceptos, juicios y deducciones fue considerado como el más alto favor, el presente más maravilloso de la naturaleza».

[43] Ibid., n.17 p.88-9.

[44] Ibid., n.18 p.91ss.

[45] Ibid., n.16.17 p.86.89.

mento dionisíaco de los antiguos mitos y héroes paganos, capaces de suscitar de nuevo el doble espíritu, dionisíaco y apolíneo, de la tragedia antigua y de la concepción trágica de la cultura.

En escritos posteriores rechazará Nietzsche todo el entramado conceptual de las teorías de Schopenhauer—el «haber oscurecido y desfigurado por fórmulas schopenhauerianas mis visiones dionisíacas»—, así como el otro ideal que domina la obra, el de un posible renacimiento del espíritu griego auténtico a través de la música de Wagner. Y hará resaltar también «el silencio circunspecto y hostil que se guarda en todo el libro contra el cristianismo», por su enemiga contra la exaltación dionisíaca de la vida [46]. Queda, por lo tanto, en pie el tema central de la obra, presente en toda la alambicada y arbitraria interpretación del arte griego (que los filólogos en seguida refutaron), es decir, la exaltación del mito de Dionisos como símbolo de la afirmación desenfrenada de la vida, que será la constante de su filosofía.

El principio vitalista.—En la obra anterior ha puesto Nietzsche el principio que va a dominar su filosofía. Es el principio de *la afirmación de la vida*, de la exaltación infinita de una vida natural, en toda la potencia ilimitada de sus fuerzas e instintos, sin trabas ni normas que puedan estorbar el impulso desbordante del torrente de vida. Nietzsche, enfermo y en continua búsqueda de la salud y de algo de vida, es el pensador que más ha glorificado la vida, que más ha cantado el ideal de una vida exuberante, sana y fuerte, de la alegría infinita de vivir.

Esta aceptación de la vida parece algo normal. Pero la vida que ha exaltado Nietzsche está significada en Dionisos, el símbolo divinizado de su afirmación. Y esta divinidad naturalista personifica la vida en sus fuerzas elementales, en todos los instintos primitivos de una vitalidad sensible e irracional. Dionisos, ya hemos visto, se distingue de Apolo, símbolo de la forma bella y de la serenidad racional; y más aún del racionalismo socrático, que expresa el predominio de la razón sobre los instintos vitales y la degeneración de la vida.

[46] Prefacio de 1886 de *El origen de la tragedia* n.5.6: ibid., III p.35-6. Cf. *El ocaso de los ídolos. El problema de Sócrates* n.2.5, en *Obras* IV (p.403): «Yo reconocía que Sócrates y Platón son síntomas de decadencia, instrumentos de la descomposición griega, antigriegos... Con Sócrates, el gusto griego se corrompe a favor de la dialéctica». *Ecce Homo. El origen de la tragedia*. 1.º en *Obras* IV (p.685-6): «Las dos innovaciones decisivas del libro son, en primer lugar, la comprensión del fenómeno dionisíaco entre los griegos...; en segundo lugar, la interpretación del socratismo: Sócrates, considerado como instrumento de la disolución griega, reconocido por primera vez como *decadente* típico. *La racionalidad contra el instinto*. ¡La racionalidad a toda costa considerada como fuerza peligrosa que *mina la vida*! En todo el libro hay un *profundo y hostil silencio sobre el cristianismo*. Este no es ni apolíneo ni dionisíaco; niega todos los valores estéticos ..., es nihilista en un profundo sentido, mientras que en el símbolo dionisíaco es alcanzado el límite extremo de la afirmación».

El ideal de la vida lo ha mantenido Nietzsche de una manera expresa o velada en todas sus obras. El símbolo de Dionisos le acompaña siempre hasta convertirlo en bandera de todas sus reivindicaciones, en forma de su pensamiento. «Amar la vida ciega y locamente», aspirar a la vida, es su clamor más auténtico. No importa que esta vida sea entendida en sentido dionisíaco, como seguimiento de los instintos de la vida animal. Al fin el hombre se distingue del ser animal en que quiere con más conciencia lo que el animal quiere ciegamente [47].

Si Dionisos es el símbolo de esta vitalidad instintiva, Zaratustra es su profeta. Zaratustra es «el afirmador de la vida» [48], el heraldo y pregonero de la vida de la naturaleza, de sus encantos y goces. Zaratustra dice «sí» a la vida, a una vida del cuerpo sano y fuerte, del que brota como un instrumento el espíritu, y a todos los goces de los sentidos y el espíritu; los despreciadores del cuerpo «tienen rencor a la vida y a la tierra» [49].

La vida, para Nietzsche, tiene valor en sí misma, y no hay que buscarle otro sentido y explicación fuera de ella. Es un valor absoluto, al cual se subordinan todos los demás valores, pues todo debe ponerse al servicio de la vida. Y ataca a los estoicos, que querían sujetar la vida imponiéndole una norma: «vivir conforme a la naturaleza». Pero esto implica introducir la moral en la naturaleza. En realidad, vivir con arreglo a la naturaleza debe significar «vivir conforme a la vida», porque cada uno debe ser lo que es [50].

La afirmación de la vida es considerada por él en toda su amplitud; no sólo como aceptación de los goces de la sensualidad, sino también de la desbordante riqueza de sus fuerzas múltiples, de los instintos egoístas de dominación, de lucha y crueldad, de los riesgos y dolores que lleva consigo la vida.

[47] *Consideraciones intempestivas*. II: *Schopenhauer educador* n.5, en *Obras* I (p.125): «Amar la vida ciega y locamente sin esperar recompensa... esto se llama ser animal .. Pero reflexionemos: ¿Dónde termina el animal y dónde empieza el hombre?... Mientras un ser aspire a la vida como a una dicha, todavía no ha elevado su mirada sobre el horizonte animal, a no ser que se quiera con más conciencia lo que el animal quiere ciegamente..., generalmente no salimos de la animalidad; somos animales cuyo sufrimiento carece de sentido». *Tratados filosóficos* (inéditos, del tiempo de *El gay saber*), en *Obras* II (p.302): «Tendencias principales: 1) Difundir el amor a la vida, a la vida propia en todas sus formas. 2) Unirse para combatirlo todo y a todos los que traten de hacer sospechoso el valor de la vida... Esta vida... ¡tu vida eterna!».

[48] *Así habló Zaratustra* l.3: *El convaleciente*, en *Obras* III p.387.

[49] *Así habló Zaratustra* l.1: *Los despreciadores del cuerpo*, en *Obras* III (p.258): «Y por eso tenéis rencor a la vida y a la tierra. Una envidia inconsciente se refleja en vuestra naturaleza torcida».

[50] *Más allá del bien y del mal*, sec.1 n.9, en *Obras* III (p.464-5): «¿Vosotros queréis vivir con arreglo a la naturaleza? ¡Oh nobles estoicos, qué engaño el vuestro!... Ahora bien: admitiendo que vuestro imperativo «vivir conforme a la naturaleza» significa en el fondo lo mismo que «vivir conforme a la vida», ¿no podríais vivir así? ¿Por qué hacer un principio de lo que vosotros mismos sois, de lo que debéis ser?... Vuestra fiereza quiere imponerse a la naturaleza, hacer penetrar en ella vuestra moral, vuestro ideal . vuestro orgullo sin límites os hace acariciar también la esperanza demente de poder tiranizar a la naturaleza».

Y debe ser no una actitud resignada de los males de la vida, sino aceptación *activa* y creadora, que abandona toda renuncia, todo intento de fuga frente a la vida. Esta aceptación integral transforma el dolor en alegría, la lucha en armonía, la destrucción en creación. Porque la vida es el goce de la fuerza creadora y destructora, una creación constante [51]. Tal concepción de la vida activa, como un conjunto de fuerzas creadoras, lo transforma pronto Nietzsche en el otro concepto equivalente de *voluntad de poder*, como se dirá.

El principio de la vida debe, pues, ser considerado como *principio supremo* de la filosofía de Nietzsche, pues para él la vida es el valor absoluto y fontal, ya que el hombre en su vivir es «creador de valores». Este alcance de principio supremo se hace patente en cuanto que en nombre de la vida, en su sentido dionisíaco de los instintos de la vida, va a condenar en adelante todos los valores hasta ahora recibidos: la cultura «moderna», el arte wagneriano, las filosofías, la ciencia, las instituciones y, sobre todo, la moral, Dios y el cristianismo. Contra todas esas realidades va a lanzar sus tremendas imprecaciones, siempre por la constante razón de que son «hostiles a la vida», porque aniquilan los instintos de la vida, o porque tienden a mortificar la energía vital y destrozar o empobrecer la vida. Tal es la interpretación posterior que ha dado a su primera obra: *El origen de la tragedia;* en ella ha querido resaltar el ideal dionisíaco de la vida, contenido en la concepción pagana del arte, para condenar en su nombre el cristianismo y sus doctrinas morales, que implican la negación y aniquilamiento de la vida [52]. En esa obra ya descubrió la oposición irreductible existente entre «la afirmación suprema» de una vida exuberante y las filosofías de moda, que representan el instinto de decadencia y negación de la vida [53].

[51] *La voluntad de dominio* n.1048, en *Obras* IV (p.386): «La ilusión de Apolo: la eternidad de la bella forma... Dionisos, sensualidad, crueldad. Lo transitorio podría ser explicado como goce de la *fuerza creadora y destructora*, como creación constante».

[52] *Prefacio* de 1886 al *Origen de la tragedia* 5.°, en *Obras* V (p.35): «Tras semejante manera de pensar y de apreciar..., yo descubro en todo tiempo también *la hostilidad a la vida*, la rabiosa y vengativa repugnancia contra la vida misma, pues toda vida reposa en apariencia, arte... El cristianismo fue, desde su origen, esencial y radicalmente, saciedad y disgusto de la vida... El odio del mundo, el anatema de las pasiones, el miedo a la belleza y a la voluptuosidad, un más allá futuro inventado para denigrar mejor el presente...; todo esto, así como la pretensión absoluta del cristianismo a no tener en cuenta más que valores morales, *me pareció siempre* la forma más peligrosa, más inquietante, de una «voluntad de aniquilamiento»..., de empobrecimiento de la vida, pues en nombre de la moral..., debemos siempre condenar la vida, porque la vida es algo esencialmente inmoral; debemos, en fin, ahogar la vida bajo el peso del menosprecio y de la eterna negación... La moral misma, ¿*no sería* «una voluntad de negación de la vida»..., un principio de ruina, de decadencia..., el peligro de los peligros? En este mi libro, mi espíritu *se reconoce como defensor de la vida contra la moral*, y crea una concepción puramente artística y anticristiana...; la llamaría *dionisíaca*».

[53] *Ecce homo. El origen de la tragedia* 2.°, en *Obras* IV (p.686): «Yo fui el primero que vio el verdadero contraste: el instinto de degeneración que se vuelve contra la vida con avidez subterránea de venganza (cristianismo, filosofía de Schopenhauer..., la filosofía de Platón, todo el idealismo, son formas típicas de aquel instinto) y una fórmula de suprema afirmación...

Estos acentos resuenan en los más diversos tonos en los escritos de Nietzsche. El «ideal ascético» en general y el «sacerdote ascético» que predica la mortificación de la sensualidad y del orgullo son implacablemente fustigados como contrarios al vigor y fuerza viril de una «vida animal». El ideal ascético significa «la vida contra la vida», una contradicción en sí mismo [54]. Dios mismo es «enemigo de la vida», porque niega todas las aspiraciones de la vida, y la moral cristiana predicada en nombre de Dios representa para él la insurrección contra la vida, la negación de la vida [55]. Y en el *Anticristo* truena aún más furiosamente contra el cristianismo, porque ha hecho una guerra mortal a todos los instintos fundamentales de una vida fuerte, porque su moral representa «una castración contraria a la naturaleza», porque coloca el centro de gravedad de la vida, no en la vida, sino en el más allá, que es la nada [56].

No cabe duda que la filosofía de Nietzsche es, ante todo y sobre todo, una *filosofía de la vida*, un *vitalismo*. El principio general de la vida prima sobre todos los demás aspectos de su concepción filosófica, y es la raíz de todas sus demás afirmaciones y negaciones.

Estructura cósmica.—La afirmación insaciable de la vida parece dar a toda la concepción filosófica de Nietzsche un carácter netamente positivo, no negativo. Toda ella sería un *sí* gozoso y luminoso a la vida y a sus fuerzas creadoras, entre los encantos de brillantes imágenes de una desbordante literatura. Es lo que se complacen en resaltar muchos de sus admiradores modernos, que no ven en su pensamiento apenas nada de negativo y reprobable.

Lo sería de verdad si se tratara de una auténtica concepción

Este modo gozoso, exuberante, de decir sí a la vida es no sólo la más juiciosa concepción, sino también la más profunda, la más severamente confirmada y sostenida por la verdad y por la ciencia... El que no sólo comprende la palabra «dionisiaco», sino que se comprende a sí mismo en ella, no tiene necesidad de ninguna refutación de Platón, ni del cristianismo, ni de Schopenhauer: sabe oler la *putrefacción*».

[54] *Genealogía de la moral* 3 n.1-28. Cf. n.11, en *Obras* III (p.653): «Consideremos que regularmente... hace su aparición el sacerdote ascético... Debe ser una necesidad de orden superior lo que hace crecer sin cesar *esa especie hostil a la vida*; la vida misma debe tener interés en no dejar perecer ese tipo contradictorio. Pues una vida ascética es una contradicción flagrante». La misma actitud hostil a la vida, que reniega del mundo, se muestra en los filósofos (ibid., p.652).

[55] *El ocaso de los ídolos. La moral como contranaturaleza* 4.5, en *Obras* IV (p.413): «La moral contraria a la naturaleza, o sea casi todas las morales que se han predicado hasta ahora, se vuelve precisamente contra los instintos de la vida... Al decir 'Dios ve el corazón' niega las más bajas y las más altas aspiraciones de la vida y toma a Dios como enemigo de la vida... De aquí se sigue que también aquella contranaturaleza de la moral, que concibe a Dios como concepto opuesto a la vida y como condenación de la vida, es sólo un juicio de valor formado por la vida misma».

[56] *El Anticristo* n.5.6.16.21.43. Cf. n.5, en *Obras* IV (p.461): «El cristianismo ha hecho una guerra mortal a este tipo superior de hombre; ha desterrado los instintos fundamentales de este tipo. El cristianismo ha tomado partido por todo lo que es débil, humilde, fracasado; ha hecho un ideal de la contradicción a los instintos de conservación de la vida fuerte».

de la vida, en toda su dimensión corporal y espiritual y con todos sus valores trascendentales. La concepción de Nietzsche no es, por desgracia, así. La suya es una concepción de la vida dionisíaca y pagana, en toda la pujanza de las fuerzas biológicas y de la animalidad, con desprecio de todos sus valores más humanos y espirituales. Está enmarcada en una filosofía *radicalmente positivista*, mezcla de materialismo evolucionista, de dinamismo actualista, de sensualismo y, a la vez, de fenomenismo escéptico. No quiere ser ninguna de estas concepciones, pues Nietzsche critica todos estos sistemas y a todos los filósofos. La suya trata de ser una filosofía nueva, que se distingue por su principio especial del eterno retorno, o de los ciclos continuos de la vida y de las cosas. Pero es patente el fundamento de tal concepción en estas doctrinas, confusamente unidas y siempre retocadas.

Esta filosofía no la elaboró de un modo coherente, que, pese a sus intentos, no fue capaz de construir. Se halla expresada en numerosos textos dispersos, en notas y apuntes inéditos, que prepararon su doctrina del eterno retorno, y en aforismos, también dispersos, incluidos en *La voluntad de poder*. Son afirmaciones aisladas, repetidas en los más variados lugares, sin prueba razonada ni trabazón entre sí. Tratemos de condensar su doctrina recogiendo algunos de esos textos.

La imagen del mundo que Nietzsche se forma está basada en el concepto de *fuerza*. El mundo es «un sistema de fuerzas», se constituye por un conjunto de fuerzas en constante acción y movimiento, con infinitas variaciones y combinaciones en un tiempo infinito; pero la cantidad de fuerzas en el universo es finita. Se trata de fuerzas eternamente activas, cuyas varias combinaciones producen siempre algo nuevo. Sin embargo, no producen infinito número de sistemas de fuerzas [57].

El mundo, por tanto, está constituido por solas fuerzas en constante actividad creadora, cuyas combinaciones son los productos o cosas. Tal es su principio supremo sobre la realidad del mundo. Pero insiste igualmente en que el universo es finito, porque la cantidad de fuerza es finita. Una fuerza infinita

[57] *El gay saber. Introd. sobre el eterno retorno* 1.º3.º, en *Obras* III (p.13): «La cantidad de fuerza que obra en el universo es determinada, no es infinita... Por consiguiente, el número de las posiciones, variaciones, combinaciones y desarrollos de esta fuerza es enorme y prácticamente incalculable, pero siempre determinado y nunca infinito. Pero el tiempo en que esta fuerza se desarrolla es infinito, es decir, esta fuerza es eternamente igual y eternamente activa; hasta el momento ha transcurrido ya un infinito, esto es, ya se han verificado todos los desarrollos posibles de dicha fuerza. Por consiguiente, también todos los desarrollos momentáneos deben ser repeticiones . Todo ha sido ya infinito número de cosas, en cuanto el conjunto de todas las fuerzas reproduce sus evoluciones... Se han dado muchos sistemas de fuerzas, pero no un número infinito de sistemas de fuerza; esto supondría una fuerza indeterminada». Toda esta introducción es simple reproducción de los apuntes inéditos del tiempo de *El gay saber*. *Tratados filosóficos* III: *Eterno retorno*, en *Obras* II p.294-303.

es algo contradictorio[58]. La infinitud se da por parte del tiempo, sin principio ni fin, en que estas fuerzas se mueven. Mas el número de combinaciones y sistemas de fuerza nuevos que pueden producir es finito. La variación de las fuerzas al infinito sería algo contradictorio, por lo mismo que la fuerza es finita[59].

Nietzsche señala también la persistencia de las fuerzas en el universo en cantidad eternamente igual, según el principio de la conservación de la energía[60]. Por otra parte, tampoco la tendencia de las fuerzas cósmicas es a un equilibrio perfecto, a un estado de reposo, porque, en un tiempo infinito, éste se hubiera dado ya[61].

Tales son las premisas de las que Nietzsche «deduce» la conclusión central que es la base de su concepción del *eterno retorno*. El conjunto de las fuerzas cósmicas, en su continua agitación de acciones y reacciones en equilibrio inestable, produciendo siempre formas nuevas, sigue «un proceso circular», una eterna repetición de ciclos. La producción de formas nuevas está repitiéndose incesantemente, pues no hay variaciones hasta el infinito. «Ya no hay nuevas posibilidades, y todo ha sido infinito número de veces»[62]. Nietzsche cree que dicho proceso circular o eterno retorno está avalado por el principio de la finitud y persistencia de las fuerzas[63]. En todo caso, la negación de tal círculo eterno llevaría a la hipótesis de un Dios creador a través del encadenamiento de causas y efectos, lo que es rechazado *a priori* como fantástico[64].

Sobre la naturaleza de estas fuerzas cósmicas, él las considera de carácter *físico*, a semejanza de las fuerzas mecánicas. Pero si la mecánica las concibe cuantitativamente, como fuerzas divisibles, él sostiene que son del tipo de *cualidad*, y, por tanto, indivisibles. La concepción del *vitalismo universal* es en principio excluida. Sin embargo, de los cambios y combinaciones de estas fuerzas físicas brota la vida, por lo que en el orga-

[58] Ibid., n.5 (p.14): «Nosotros creemos que el mundo concebido como fuerza no puede ser ilimitado..., que el concepto de una fuerza infinita es inconciliable con el concepto de fuerza».

[59] Ibid., n.6 (p.14): «La variación infinita de un sistema de fuerzas que produjese estados completamente nuevos es una contradicción...; la actividad es eterna; el número de productos y sistemas de fuerza, finito».

[60] Ibid., n.25 (p.18): «El mundo de las fuerzas no sufre merma alguna, pues, de lo contrario, en un tiempo infinito estas fuerzas hubieran ido disminuyendo hasta consumirse del todo».

[61] Ibid., n.14 (p.15): «Si alguna vez las fuerzas hubieran podido alcanzar un perfecto equilibrio, éste duraría aún».

[62] Ibid., n.7 p.14.

[63] *Voluntad de dominio* n.1062, en *Obras* IV (p.391): «El principio de la persistencia de la energía exige el eterno retorno».

[64] *El gay saber. Introd.* n.15.16 (p 15): «Algo no fijo de fuerza, algo ondulatorio es completamente impensable. Si no queremos caer en lo fantástico o en las antiguas creencias creacionistas... El que no cree en un proceso circular del todo, tiene que creer en el Dios caprichoso; así se condiciona mi consideración contra todas las doctrinas teístas del pasado».

nismo vivo estas fuerzas físicas y químicas pasan a ser vitales [65]. Nietzsche llamará también fuerzas a todas las energías de orden psíquico y hasta espirituales. En último término, todo se resuelve en las mismas fuerzas cósmicas y sus combinaciones, que en el fondo las va a identificar con la *voluntad de poder*. De ahí su expresión: «El mundo entero es la ceniza de innumerables seres vivos». Lo que ahora es inorgánico, en otro ciclo podrá ser viviente [66].

En el mundo, pues, «todo es fuerza». *No existe*, por ende, *la materia*, como sustrato de estas fuerzas. La materia, como el espacio, es una ficción, una «forma subjetiva» [67]. Esta negación de la materia va también unida a la frecuente negación de los átomos. Nietzsche rechaza el atomismo materialista, lo mismo que manifiesta su repulsa contra el puro mecanicismo que implica los conceptos de materia y causas agentes [68]. Todavía es más frecuente la conexión entre el rechazo de la materia y del átomo con la negación del alma y de toda sustancia o cosa en el mundo [69], como en seguida dirá. Nietzsche es, por lo tanto, ajeno al materialismo clásico de «materia y fuerza». Pero su dinamismo de las puras fuerzas físicas no es en el fondo menos materialista.

Se ha de destacar, finalmente, que la imagen nietzscheana del mundo, con todos sus sistemas de fuerzas, es de ser *un caos*. La idea del *caos* se opone a la noción de un todo ordenado, a la manera de un organismo. Supone la negación en él de todo entramado y concatenación de causas y efectos, y de toda finalidad, porque la causalidad no existe, ni menos las causas finales [70]. Todo el movimiento cósmico está regido por la necesi-

[65] Ibid., n.13 (p.15): «En aquella fuerza no hay nada divisible en partes iguales; en cada posición es simple cualidad, y la cualidad no se puede dividir». Ibid., n.9: «El último estado físico que deducimos de la fuerza... debe ser también el primero. La resolución de la fuerza en fuerza latente debe ser causa del nacimiento de la fuerza viva» (ibid., n.18).

[66] Ibid., n.23: «El mundo entero es *la ceniza* de innumerables seres vivos, y aunque lo que vive es tan poco en comparación con el todo, este todo ya vivió en otro tiempo y volverá a vivir».

[67] Ibid., n.9: «*El espacio, como la materia, es una forma subjetiva*; el tiempo, no. El espacio nace únicamente de la hipótesis de un espacio vacío. Este no existe. *Todo es fuerza*». *Filosofía general* (inéditos del tiempo de *El gay saber*), en *Obras* II (p.423): «El espacio es una abstracción; en sí no hay espacio y, sobre todo, no hay espacio vacío. De la creencia en el vacío nacen muchos absurdos .. *Fuerza* y *espacio* no son más que dos expresiones y dos modos diferentes de considerar una misma cosa: espacio *vacío* es una contradicción, como fin *absoluto* (en Kant), *cosa en sí* (Kant), *fuerza infinita*, voluntad ciega».

[68] *Voluntad de dominio* n.487, en *Obras* IV (p.103): «Si no hay nada material, no hay tampoco nada inmaterial. El concepto no encierra ya nada. Nada de sujeto *átomo*» (ibid., n.621.622.633). *Más allá del bien y del mal* 1 n.18, en *Obras* III (p.467): «Por lo que se refiere al atomismo materialista, éste pertenece a las cosas que mejor refutadas pueden estar .. Boscovich nos ha hecho abjurar de la creencia en la *materia* y en el *átomo*, última reducción de la tierra».

[69] *Filosofía general* (inéditos del tiempo de *El gay saber*), en *Obras* II (p.411): «La admisión de los átomos no es más que una consecuencia del concepto de sujeto y sustancia... *El átomo es el último descendiente del concepto del alma*».

[70] *El gay saber. Introd.* n.18, en *Obras* II (p.17): «Si el universo pudiera llegar a ser un organismo, ya lo sería. Nosotros debemos considerarlo, en su conjunto, muy diferente del organismo». Ibid., n.21: «*El caos del todo*, como negación de toda finalidad, no está en con-

dad fatalista, por el azar o el destino, a cuya idea vuelve de continuo Nietzsche. De ahí su descripción final del mundo como un inmenso torbellino o «mar de fuerzas», en que éstas se agitan entre sí y se transforman eternamente, «en un flujo perpetuo de sus formas» [71].

El devenir y la negación de la metafísica.—Otro principio e idea directriz en Nietzsche es *la afirmación del devenir* en el mundo. Pero esta tesis no sienta un principio nuevo, sino que es equivalente del anterior. Si las fuerzas del mundo están en perpetuo movimiento, en continuos cambios y transformaciones, es que todo evoluciona y *deviene,* no hay nada inmóvil en él.

Nietzsche afirma la teoría del devenir con insistencia y en los más variados tonos. El movimiento circular de las fuerzas cosmicas es un «eterno devenir», aunque no un devenir de algo siempre nuevo [72]. El conjunto de los fenómenos y de nuestras actividades forman «una corriente continua» *(beständiger Fluss),* aunque por una ficción del lenguaje y de nuestra falsa filosofía creamos que son acciones y hechos aislados [73]. Nietzsche cree en «el devenir» que ha revolucionado el pensamiento y del que es un simple «eco» el evolucionismo de Darwin. Este devenir se extiende a lo espiritual, a todos los conceptos y formas reales, todos los cuales están en devenir [74]. Y tal devenir *(Werden)* del mundo está también implicado en sus continuas afirmaciones del «eterno retorno» como eterno devenir.

Sabe Nietzsche que Heráclito fue el primero que concibió el mundo en continuo devenir. Por eso siente veneración por él y lo pone aparte de los demás filósofos, que, engañados por

tradicción con la idea del movimiento circular; este último es sencillamente una *necesidad ciega,* sin ninguna clase de finalidad, formal, ética ni estética». Ibid., l.3 n.109, en *Obras* III (p.101): «La condición general del mundo es... para toda la eternidad, *el caos;* no por la ausencia de una necesidad, sino en el sentido de una falta de orden, de estructura, de forma, de belleza».

[71] *Voluntad de dominio* n.1066, en *Obras* IV (p.393): «Este mundo es un prodigio de fuerza, sin principio, sin fin..., que no se consume, sino que se transforma como un todo invariablemente grande; es una cosa sin gastos ni pérdidas, encerrada dentro de la nada como en su límite..., está inserto como fuerza, como *juego de fuerzas y ondas de fuerza;* que es al mismo tiempo uno y múltiple..., *un mar de fuerzas corrientes* que se agitan en sí mismas, que se transforman eternamente y *que corren eternamente;* un mundo que *tiene innumerables años de retorno,* un *flujo perpetuo de las formas, que se desarrollan desde la más simple a la más complicada*»...

[72] *El gay saber. Introd.* n.4.15.

[73] *Humano, demasiado humano* p.2.ª *El viajero y su sombra* n.11, en *Obras* I (p.563-4): «La observación inexacta que nos es habitual toma un grupo de fenómenos por una unidad y le llama un hecho; entre este hecho y otro hecho se representa un espacio vacío, *aísla* cada hecho. Pero, en realidad, el conjunto de nuestra actividad y de nuestro conocimiento no es una serie de hechos y de espacios intermediarios vacíos, sino una *corriente continua*». La misma noción del devenir del mundo como un «flujo continuo», en *Voluntad de dominio* n.1065 y 1066 (texto en nota 71).

[74] *Filosofía general* (inéditos), en *Obras* II (p.563-4): «Lo que nos separa de Kant, como de Platón y Leibniz: nosotros creemos en el devenir, pero extendido a lo espiritual; somos radicalmente históricos. Esta es la gran revolución: Lamarck y Hegel. Darwin no pasa de ser un eco. Las ideas de Heráclito y Empédocles han adquirido nueva vida». Ibid., p.391.

la falsificación de la razón, negaron el testimonio de los sentidos, que manifiestan el devenir [75]. Por eso acepta su filosofía del devenir, la más afín a cuanto él ha pensado [76].

Pero también observa que es Hegel quien desarrolló la teoría del devenir dialéctico, que es el punto de partida de todo el movimiento evolucionista, «porque sin Hegel no hay Darwin». Con este motivo dedica grandes elogios a Hegel, por cuanto que ha enseñado a los alemanes a profundizar en el valor del devenir, de la evolución, situándolo por encima del concepto de ser y en lugar de éste [77]. Y acepta en consecuencia el principio hegeliano: «La contradicción es el motor del mundo» [78]. Nietzsche ha negado, en efecto, la validez del principio de identidad, y en diversas ocasiones sostiene esa dialéctica de la contradicción, en virtud de la cual cada forma se desarrolla de su contrario.

Esto no implica la aceptación por él del principio hegeliano. Es frecuente en él la repulsa de todo idealismo, envuelto en sus ataques contra las demás filosofías y contra el cristianismo. El punto de su mayor enemistad respecto a Hegel es que éste, con su panteísmo, «ha divinizado la existencia»; su filosofía, su concepción del espíritu absoluto realizándose en la historia, no son más que una teología disfrazada, y Hegel sigue aprisionado en el círculo del cristianismo [79].

La negación de la metafísica surge ya de esta afirmación de

[75] *Filosofía general* (inéditos), en *Obras* II p.383. *El ocaso de los ídolos. La razón en la filosofía* 2.°, en *Obras* IV (p.407): «Pongo a un lado, con gran veneración, el nombre de Heráclito... La *razón* es la causa por la cual nosotros falsificamos el testimonio de los sentidos. Los sentidos, en cuanto nos muestran el *devenir*, el pasar, el cambiar, no mienten».

[76] *Ecce Homo. El origen de la tragedia* 3.°, en *Obras* IV (p.687): «Me quedaba la duda respecto de Heráclito, en cuya vecindad me encuentro más a gusto que en cualquier otro lugar. La afirmación del pasar y aniquilarse, que es decisiva en la filosofía dionisíaca, la aprobación del contraste y de la guerra, el *devenir* con la radical renuncia al concepto mismo del ser, son todas cosas en que yo veo en todo caso lo que hay de más afín a mí de cuanto hasta ahora se ha pensado».

[77] *El gay saber* n.357, en *Obras* III (p.174): «Tomemos, en tercer lugar, el asombroso trabajo de Hegel, que traspasó deliberadamente todos los hábitos lógicos... cuando se atrevió a enseñar que las ideas... se desarrollan 'la una por la otra', un principio con el cual, en Europa, los espíritus estaban preparados para el último gran movimiento filosófico, para el darwinismo, pues sin Hegel no hay Darwin. ¿Hay algo de alemán en esta innovación hegeliana, que fue la primera en introducir en la ciencia la idea de *evolución*?... Nosotros, los alemanes, seríamos hegelianos aunque Hegel no hubiera existido, en la medida en que... concedemos instintivamente un sentido más profundo, un valor más rico al *devenir*, a la evolución, que a lo que *es* —apenas creemos en la cualidad del concepto de *ser*».

[78] *Aurora*. Prefacio n.3, en *Obras* II (p.15): «Los alemanes de hoy... nos presentan algo de la verdad, detrás del célebre principio fundamental de la dialéctica por el cual Hegel favoreció... la victoria del espíritu alemán sobre Europa: *La contradicción es el motor del mundo; todas las cosas se contradicen a sí mismas*».

[79] *El gay saber* n.357, en *Obras* III (p.175): «El acontecimiento que fue la decadencia de la *fe en el Dios* cristiano y la victoria en el ateísmo científico es un acontecimiento universalmente europeo... Por el contrario, sería preciso imputar a los alemanes... el haber retardado lo más posible... esta victoria del ateísmo. Hegel sobre todo fue uno de los obstáculos, gracias a la tentativa grandiosa que hizo por convencernos de la divinidad de la existencia, con ayuda de nuestro *sentido histórico*. Schopenhauer fue... *el primer ateo convencido e inflexible* que hemos tenido los alemanes; éste es el fondo de su enemistad con Hegel. El consideraba la no-divinidad de la existencia como algo indiscutible». Cf. *Voluntad de poder* n.410-18, en *Obras* IV p.162ss.

la realidad como devenir. La metafísica es la *filosofía del ser*, el descubrimiento del ser permanente de las cosas. Y Nietzsche ha opuesto el devenir al ser en las cosas. La afirmación del continuo flujo de los fenómenos implica «la renuncia radical al concepto mismo de *ser*»[80]. Heráclito es el que descubrió y sostuvo que «el *ser es una ficción vacía*»[81]. Contra él, los filósofos creyeron y «creen con desesperación en el ser»; lo mismo que creen en los conceptos absolutos de ser, el bien, la verdad, como *ens realissimum*. Pero este ser se les escapa, huye de ellos. Y es que tales valores supremos son ficciones de la razón, conceptos vacíos. «El error del ser» sigue aún seduciendo a muchos, como sedujo a los adversarios de los eléatas[82]. La «ilusión del ser» continuará siempre persiguiendo al filósofo.

En plena correspondencia con esto, Nietzsche ha proseguido su lucha antimetafísica con *la negación de todas las categorías ontológicas* que la metafísica enseña. Un punto de partida es la crítica que instituye contra el *cogito* de Descartes, sobre cuyo tema reiteradamente vuelve. En el principio cartesiano «yo pienso, luego existo», creen muchos, con Descartes, que se tiene una evidencia o conciencia inmediata de un sujeto o sustancia que es el «yo» pensante. Nada más ilusorio. Se quiere deducir del hecho de pensar la realidad del sujeto «yo» que piensa: «se piensa, luego hay una cosa que piensa». Pero esto «es dar ya por verdadero *a priori* la creencia en la idea de sustancia», de un sujeto que piensa. Para Nietzsche, en cambio, lo único que aparece en la conciencia es la actividad de pensar: se piensa. Tanto el sujeto como el objeto son puestos por el pensamiento, en virtud de un hábito gramatical que a la acción atribuye un actor[83].

[80] *Ecce Homo*. Texto en nota 76; *El gay saber* n.357, en nota 77.

[81] *El ocaso de los idolos. La razón en filosofía* n.2, en *Obras* IV (p.408): «Pero Heráclito tendrá eternamente razón al sostener que *el ser es una ficción vacía*».

[82] Ibid., n.1-5. Cf. n.5 (p.409): «Nada posee tan ingenua fuerza de persuasión como el *error del ser*... Los mismos adversarios de los eleáticos sucumbieron a la seducción de su concepto del *ser*; Demócrito, entre otros, cuando encontró su átomo... *La razón* en el lenguaje: ¡Oh, qué vieja hembra engañadora! Yo creo que no nos vamos a desembarazar de Dios porque creemos aún en la gramática». Es, por lo tanto, inadmisible la interpretación de HEIDEGGER, «*Nietzsche* (Pfullingen 1961) II p.44-5.264-5.327, quien encuentra en la doctrina de Nietzsche sobre el devenir, voluntad de poder, eterno retorno, una «metafísica del ser». Al menos si se toma la metafísica en sentido propio. El mismo estampó esta afirmación: «No hay ser alguno tras el hacer, obrar, hacerse». Lo mismo ha de decirse de la «benévola» interpretación de G. MOREL, *Nietzsche* t.3 (París 1970) p.70-74, que con G. DELEUZE, *Nietzsche et la philosophie* (París 1962), ve en el devenir nietzscheano «una elevación al ser».

[83] *Voluntad de dominio* n.482-483, en *Obras* IV (p.192): «El yo es puesto por el pensamiento... Pero por muy habitual y necesaria que sea esta ficción, nada demuestra esto su carácter fantástico... 'Se piensa, luego hay una cosa que piensa': a esto se reducía la argumentación de Descartes. Pero esto es dar ya por verdadera *a priori* nuestra creencia en la idea de sustancia. Decir que, cuando se piensa, es preciso que haya una cosa que piensa, es simplemente la formulación de un hábito gramatical que a la acción atribuye un actor. En resumen, aquí se anuncia ya un postulado lógico-metafísico». Más extensamente en *Filosofía general* (inéditos del tiempo de *El gay saber*) p.406.426-427; *Más allá del bien y del mal* 1.° n.19, en *Obras* IV p.471.

De ahí procede Nietzsche a la negación de toda suerte de realidades ontológicas: sustancia, cosa, materia, accidente, alma. La creencia en todas ellas sería el resultado de la noción del sujeto, de la creencia en el *yo* como sujeto. Pero la idea de sujeto es una ficción o apariencia. La conciencia inmediata es sólo de los «hechos» o fenómenos del pensar, del sentimiento, etc. El pensar es el que pone tanto el «sujeto» como el «objeto», como condiciones del mismo en virtud de una necesidad lógica de la razón [84]. «Sujeto», por lo tanto, es la ficción resultante de reducir a la unidad los diferentes estados de conciencia, atribuyéndolos a un agente interior como efecto de una causa [85].

Pero las ideas de sustancia, de realidad, de cosa, de ser, nacen todas de nuestro sentimiento del «sujeto». La primera sustancia es el «yo» como sujeto, al que atribuimos como al agente todas nuestras acciones. Después proyectamos esas nociones a los fenómenos exteriores. Son, por consiguiente, presuposiciones de la razón, «postulados logicometafísicos», sin base en los datos de la experiencia [86]. Estas nociones ontológicas tienen, pues, un origen psicológico en la interpretación errónea que hacemos de las acciones y pasiones, o de los cambios de nuestro devenir interior. No deben ser trasladadas al mundo inorgánico, donde aún no aparece tal error [87].

La crítica de la causalidad está en conexión con lo anterior y completa la repulsa de las categorías ontológicas. Nietzsche proclama que «no tenemos experiencia alguna» de las causas. Su origen está en la convicción subjetiva errónea que hacemos de nuestra actividad interior, en la que nos figuramos actores de una acción. El sentimiento de fuerza y resistencia que ex-

[84] *Filosofía general* (inéditos), en *Obras* II (p.406): «Aparte de las institutrices, que todavía... siguen creyendo en el sujeto, objeto y predicado, nadie es hoy tan inocente que ponga, como Descartes, el sujeto 'yo' como condición del 'pienso'; antes, por el contrario..., se pone el pensar como condición y causa, tanto del «sujeto» como del «objeto», como de la «sustancia», como de la «materia»... Lo cierto es que hemos mandado a paseo 'el alma' y, por consiguiente, 'el alma del mundo', la 'cosa en sí', tanto como un principio del mundo y una causa primera».

[85] *Voluntad de dominio* n.484, en *Obras* IV (p.192): «Sujeto: ésta es la terminología de nuestra creencia en una unidad entre todos los fenómenos diferentes, de un sentimiento de realidad superior... Sujeto, ésta es la ficción que querría hacernos creer que muchos estados similares son en nosotros el efecto de un mismo *substratum*; pero somos nosotros los que hemos creado la analogía entre esos diferentes estados».

[86] *Voluntad de dominio* n.484, en *Obras* IV (p.192): «La idea de sustancia es el resultado de la idea de sujeto, y no al contrario. Si sacrificamos el alma, el sujeto, las condiciones faltan para imaginar una «sustancia». Se obtienen grados de ser, se sacrifica al ser». Ibid., n.487: «La idea de 'realidad' de 'ser', está tomada de nuestro sentimiento del 'sujeto'. Sujeto interpretado partiendo de nosotros mismos, de suerte que el yo pasa a ser sustancia, la causa de toda acción, el 'agente'. Los postulados lógicometafísicos, la creencia en la sustancia, el accidente, el atributo, etc., traen su fuerza persuasiva del hábito de considerar todo lo que nosotros hacemos como la consecuencia de nuestra voluntad, de suerte que el yo, en cuanto sustancia, no desaparece en la multiplicidad del cambio. Pero no hay voluntad... Nada de sujeto átomo...». Cf. 485-6.488-9; *Filosofía general* (inéditos), en *Obras* II p.426.

[87] *Voluntad de dominio* n.544; *Filosofía general*, en *Obras* II (p.414): «En el mundo inorgánico falta el error... En el mundo orgánico es donde empieza el error. 'Cosas', 'sustancias', cualidades, actividades; todo esto no debe ser trasladado al mundo inorgánico».

perimentamos al obrar, lo interpretamos como una causa. La voluntad de hacer algo la tomamos como una causa, porque la acción sigue, y la hacemos responsable de ella. Luego proyectamos al exterior la misma interpretación, inventando un sujeto actor de todo lo que sucede. Todo ello es pura ilusión. Por lo tanto, «no hay causa en absoluto», ningún tipo de causa: ni eficiente ni final [88].

Tampoco existen las causas en el mundo exterior, sino simplemente sucesos. El concepto de causa es inherente a las nociones de sujeto, de ser. Pero no existen sujetos o sustancias, y el átomo material es una ilusión. Por tanto, la idea de causalidad es perfectamente inútil. Así, pues, «no hay causas ni efectos en el mundo exterior», sino sucesos y una serie de condiciones en los mismos. La interpretación de la causalidad es una ilusión; la ciencia ha vaciado esta idea de contenido [89]. La verdadera inspiración de toda esta «mitología» causalista es siempre la concepción imaginaria del «yo» anímico, del sujeto interior, que todos nosotros abstraemos de la actividad del movimiento o cambio, y lo ponemos detrás como un agente. Causa y efecto forman así una hipótesis cómoda «que nos sirve para humanizar el mundo» [90].

Nietzsche se ha mantenido constante en esta negación radical de la causalidad. Y, sobre todo, no pierde ocasión de combatir la causa final, toda finalidad en el mundo y todo obrar finalista en el hombre. Sólo la necesidad ciega y el azar serían los principios del gobierno del mundo.

De una manera general, Nietzsche se declaró siempre *hostil a toda metafísica*. «El mundo metafísico» es llamado «el tras-

[88] *Voluntad de dominio* n.549. *Crítica del concepto de causa*, en *Obras* IV (p.212). «No tenemos absolutamente ninguna experiencia respecto de la causa; este concepto... procede de la convicción subjetiva de que nosotros somos causas, es decir, de que el brazo se mueve. Pero esto es un error. Nosotros nos distinguimos como los actores de la acción, y de este esquema nos servimos siempre; en todo lo que sucede buscamos un actor. Hemos interpretado mal un sentimiento de fuerza, de tensión, de resistencia..., hemos tomado por causa la voluntad de hacer tal o cual cosa, porque la acción seguía. *No hay causa en absoluto*; en algunos casos, en los que ésta nos parece dada, y en que la proyectamos al exterior de nosotros mismos por la inteligencia de lo que sucede, está demostrado que somos víctimas de una ilusión... Hemos resumido nuestro sentimiento de voluntad, de libertad, de responsabilidad .. en el concepto de causa: *causa efficiens* y *causa finalis* en la concepción fundamental es lo mismo».

[89] Ibid., p.211: «El ser, el sujeto, la voluntad todo esto es inherente a la concepción de 'causa'. Buscamos a los seres para explicar por qué se ha transformado alguna cosa. El átomo mismo es uno de estos seres, uno de estos sujetos primitivos que añadimos con la imaginación. Por último, comprendemos que los seres—y también los átomos—no ejercen ninguna acción, porque no existen en absoluto... No hay causas ni efectos. Desde el punto de vista de la lengua, nos es imposible desembarazarnos de tales ideas. Pero esto no importa .. La interpretación de causalidad es una ilusión. El árbol es una palabra; el árbol no es una causa. Un 'ser' es la suma de efectos que produce ligados .. por un concepto, por una imagen. De hecho, *la ciencia ha vaciado la causalidad de su contenido*».

[90] *Filosofía general*, en *Obras* II (p.409-10): «La creencia en la causalidad se remonta a la creencia: yo soy el que obra, a la distinción entre el alma y la actividad. ¡Es decir, una antigua superstición!... Aquí la inspiradora es siempre la idea del *yo*: todo hecho es interpretado como acción, con la *mitología de una esencia* correspondiente al yo». Cf. p.414; *El ocaso de los ídolos. Los cuatro grandes errores* n.4-6, en *Obras* IV p.415ss.

mundo» *(Hinterwelt)*, «el otro mundo», «el más allá» *(das Jenseits)*. Y la creencia en ese mundo ilusorio es puesta como uno de los síntomas de la enfermedad o decadencia de la mentalidad moderna. Reconoce que es muy difícil desarraigar de las cabezas de los hombres las creencias metafísicas. Las «hipótesis metafísicas» que los hombres persiguen, como «agradables y preciosas o temibles», son frutos del engaño y del error, basadas en el mismo fundamento de las religiones, y ya han sido refutadas [91]. El mismo Zaratustra fue algún tiempo de los alucinados por la idea del «trasmundo» o del más allá. Pero después de ser curado le resultaba un tormento «creer en tales fantasmas» y se dirige a los demás hombres para desengañarles de aquella ilusión metafísica [92].

Nietzsche, por su parte, se sitúa entre «los impíos y antimetafísicos» en nombre del superior conocimiento de la ciencia [93]. Sostiene que la metafísica «es la ciencia que trata de los errores fundamentales del hombre, pero como si éstos fueran verdades fundamentales» [94].

La actitud metafísica es, en efecto, totalmente ilusoria; la metafísica es igual a la «ilógica» *(unlogisch)*, es decir, lenguaje pervertido. No obstante, se da cuenta de lo difícil que es desprenderse de las construcciones metafísicas que se han incorporado al lenguaje y están tan estrechamente unidas a las opiniones religiosas, en las que se manifiesta el impulso del hombre hacia un futuro mejor. El hombre quiere refugiarse en el más allá en vez de construir el porvenir [95]. Como en Marx, la crítica de la ilusión metafísica va unida a la crítica de la ilusión religiosa, de las ideas imaginarias de la verdad, del ser absoluto, de Dios, con las que el hombre trata de entretenerse y consolarse. La metafísica es una prodigiosa inconsciencia, una ceguera.

[91] *Humano, demasiado humano* p.1.ª n.819, en *Obras* I (p.262): «La metafísica es una interpretación 'neumática' de la naturaleza .. todo lo que hasta aquí les ha hecho encontrar *las hipótesis metafísicas* como preciosas, temibles o agradables, lo que les ha creado, es pasión, error y engaño... los peores métodos de enseñanza .. son los que nos han enseñado a creer en ellas. Desde que estos métodos han sido revelados como el fundamento de todas las religiones y metafísicas existentes, se les ha refutado».

[92] *Así habló Zaratustra. Los alucinados de la historia* (del trasmundo, *Hinterwelt)*, en *Obras* III p.256.

[93] *El gay saber* n.344, en *Obras* III (p.163): «Pero ya se habrá comprendido... que nuestra fe en la ciencia descansa siempre en una *creencia metafísica*; que también nosotros, los que buscamos hoy el conocimiento, nosotros *los impíos y los antimetafísicos*, tomamos todavía nuestro fuego al incendio encendido por la fe nacida hace miles de años, aquella fe cristiana, que fue también la de Platón, y que admitía que Dios es la verdad».

[94] *Humano, demasiado humano*, p.1.ª n.18 p.268.

[95] *Filosofía general* (inéditos), en *Obras* II (p.404): «Lo último de que nos desprendemos es de aquel resto de la metafísica... de aquella metafísica que se ha incorporado al lenguaje y que se ha hecho indispensable». Ibid., p.418: «Considero todas las opiniones metafísicas y religiosas como consecuencia de un descontento del hombre y de un impulso hacia un futuro mejor, superhumano, como si el hombre quisiera refugiarse en el más allá, en vez de construir el porvenir».

Fenomenismo y perspectivismo.—Más que como un empirismo positivista unido al sensismo, la concepción del mundo de Nietzsche se resuelve, desde el punto de vista gnoseológico, en un fenomenismo. No en vano invoca a Hume para la explicación del origen del «falso» concepto de causa por «el hábito» de observar la sucesión regular de ciertos procesos [96].

Por otra parte, Nietzsche rechazó con insistencia *la distinción kantiana entre «la cosa en sí» y «el fenómeno»*. Este fue uno de los temas constantes de su crítica de Kant. Era una distinción falsa y contradictoria, pues el mismo Kant admitió que no cabía relación alguna de causalidad entre la pretendida cosa en sí y el fenómeno. Kant no tenía derecho a hablar de una cosa en sí, de una realidad absoluta, puesto que, según toda su crítica, nuestro conocimiento no puede extenderse más que a los fenómenos sensibles [97]. De esa ficticia duplicación de la realidad, lo que falla es la cosa en sí. Contra ella se dirigen los ataques de nuestro pensador. No existe ninguna cosa en sí, como no existe ningún absoluto o incondicionado, y si existiera no podría ser conocido. Pero no es posible que exista. «Una cosa en sí es tan absurda como «una significación en sí», «un sentido en sí», proclama, puesto que no existen cosas que tienen una naturaleza en sí, idea dogmática que debemos rechazar en absoluto» [98]. Después del progreso realizado por la ciencia haciendo tabla rasa de las concepciones metafísicas, «reconoceremos que la cosa en sí es digna de una risa homérica, que parecía ser mucho, serlo todo, y que realmente está *vacía*, completamente vacía de sentido [99].

Rechazada la realidad de la cosa en sí, no queda más que la realidad de los fenómenos. A éstos los designa ordinariamente Nietzsche con el antiguo término de «apariencia» *(Schein)*. Y entonces retorna la polémica antikantiana bajo la nueva oposición de «apariencia» y «realidad», de «mundo real» y «mundo aparente». La oposición no existía más que para Kant y para todos cuantos admiten cosas en sí o realidades suprasensibles y espirituales. Para éstos la «apariencia» era

[96] *Voluntad de dominio* n.548, en *Obras* IV (p.210): «Nada tenemos de una *causa efficans*; aquí *tiene razón Hume*: el hábito... nos hace esperar que un proceso observado frecuentemente sigue a otro. ¡Nada más»!

[97] *Voluntad de dominio. Cosa en sí y fenómeno* n.551-564, en *Obras* IV p.214ss. Cf. n.551-2.

[98] Ibid., n.554-557. Cf. n.556: «La cosa en sí es absurda. Si todas las relaciones, todas las propiedades, todas las actividades de una cosa desaparecen, no queda la cosa, porque la coseidad *(Dingheit)* es algo añadido por nosotros, por necesidades lógicas... (para la unión de aquella pluralidad de relaciones, propiedades, actividades)». Este fenomenismo o «fenomenalismo» ha sido resumido y justificado de un modo peculiar por el mismo Nietzsche en *Voluntad de dominio* n.477.478: *El fenomenalismo del mundo interior*, en *Obras* IV p.190. Lo mismo en *Más allá del bien y del mal* n.17, en *Obras* IV p.470.

[99] *Humano, demasiado humano* p.1.ª n.16, en *Obras* I p.267.

lo «irreal»; el mundo-verdad era el del absoluto suprasensible o de Dios. Vana distinción, objeta nuestro pensador. Para él separar el mundo en un mundo real y un mundo de apariencias es un síntoma de decadencia, de vida declinante [100]. Porque el llamado mundo-verdad «no es más que mera ficción, formado de cosas puramente imaginarias» [101], mientras que el mundo aparente es el verdadero y real.

Para Nietzsche, por consiguiente, «la apariencia es la realidad, la única realidad de las cosas, aquello a lo cual convienen todos los predicados existentes» [102]. Es lo verdaderamente «existente», lo que constituye el mundo real, mientras que el llamado mundo de la realidad en sí es el mundo falso y aparente, porque es inexistente.

Ya tenemos, pues, el puro fenomenismo en Nietzsche. Las causas en sí no existen, lo que se nos aparece, el fenómeno, es la verdadera realidad. La raíz de esta «inversión de valores» reside en la teoría nietzscheana del movimiento. Ya ha reducido el mundo a un sistema de fuerzas, las cuales son cognoscibles en cuanto actúan sobre nuestros sentidos. «Conocer quiere decir ponerse en relación con algo, sentirse condicionado por algo y al mismo tiempo condicionar este algo por parte del que conoce». Lo que se conoce son las impresiones del exterior sobre los sentidos, la manera como somos afectados en nuestras sensaciones y pensamientos por ese mundo de las fuerzas exteriores [103].

Esta concepción del conocer relacional, esencialmente relativista y subjetivizante, puede también llamarse *perspectivismo*. Nietzsche es el que ha empleado este término para designar tal modo de conocer, mucho antes de que lo usara Ortega y Gasset, quien sin duda se ha inspirado en su maestro alemán. El perspectivismo lo entiende Nietzsche como una *interpreta-*

[100] *El ocaso de los ídolos. La razón en la filosofía* n.6, en *Obras* IV (p.409). «Dividir el mundo en un mundo 'verdadero' y un mundo 'aparente', ya sea al modo cristiano, ya al modo de Kant (el cual, en resumidas cuentas, no fue más que un cristiano disfrazado) es no más que una sugestión de la decadencia, un síntoma de vida declinante...»

«Las características que se han atribuido al 'verdadero ser' de las cosas son las características del no-ser, de la nada; se ha construido el 'mundo verdadero' con la contradicción al mundo real; y es en realidad un mundo aparente en cuanto es simplemente una ilusión de óptica moral».

[101] *Voluntad de dominio* n.565. Cf. n.564: «La oposición entre el mundo-apariencia y el mundo-verdad se reduce a la oposición entre el 'mundo' y la 'nada'. *El ocaso de los ídolos* n.2, en *Obras* IV (p.408): «El mundo aparente es el único mundo; el 'mundo real' es sólo una adición de la mentira».

[102] *Filosofía general*, en *Obras* II p.405. Cf. *El gay saber* l.1 n.54, en *Obras* III (p.74): «La apariencia para mí es la realidad misma viviente y operante». *Voluntad de dominio* (n.363): «El mundo-verdadero, tal como siempre se ha concebido hasta aquí, ha sido siempre el mundo aparente repetido».

[103] *Voluntad de dominio* n.553. Cf. n.554.564. *Filosofía general*, en *Obras* II (p.405): «Lo *existente* es concebido, pues, por nosotros como lo que obra sobre nosotros y se da a conocer por su acción sobre nosotros. Lo «irreal», lo «aparente» sería aquello que no ejerce acción alguna, pero que parece ejercerla».

ción subjetiva que realiza el intelecto cognoscente sobre sus sensaciones. Conocer es *interpretar* los hechos, evaluar las cosas según la manera como somos afectados, ya que el mundo cognoscible es susceptible de muchos sentidos o interpretaciones. Esto es el perspectivismo [104]. E interpretar es «subjetivizar», pues las cosas no tienen naturaleza en sí independientemente de nuestra interpretación y subjetividad [105].

Será nuestro intelecto, según Nietzsche, el que está dotado de «la visión de perspectiva», de interpretación de los fenómenos, «necesaria para la conservación de los seres de nuestra especie» [106]. Y, al parecer, tal visión es diferente en los distintos individuos. Por eso el «lado perspectivo» es el que crea el mundo-apariencia, que es el mundo considerado con relación a los valores, mirado desde el ángulo de estimación o evaluación con respecto a la utilidad del sujeto [107]. De ahí que «nuestras verdades de perspectiva son peculiares a nosotros mismos», una valoración meramente humana y relativa; y pretender que «estas interpretaciones y estos valores humanos sean valores generales... es una de las más señaladas locuras del orgullo humano» [108].

No es extraño que el mismo Nietzsche identifique tal perspectivismo con su fenomenismo [109]. Ello implica un *relativismo radical* en el conocimiento de la verdad de las cosas. Más tarde se ha de decir que Nietzsche profesa una teoría puramente relativista de la verdad. Para él «no hay contradicción esencial entre lo verdadero y lo falso», pues «el error está en la base de nuestro conocimiento». Sólo cabe distinguirlos según grados de apariencia; tampoco es mejor la verdad que la

[104] *Voluntad de dominio* n.480, en *Obras* IV (p.191): «Contra el positivismo, que se limita al fenómeno (sólo hay hechos) diría yo: no, hechos precisamente no los hay, lo que hay es interpretaciones. No conocemos ningún hecho en sí... Todo es subjetivo, os digo yo; pero ya esto es interpretación (*Auslegung*). El sujeto no es nada dado, sino algo añadido, imaginado, algo que se esconde detrás... El mundo es cognoscible en cuanto la palabra conocimiento tiene algún sentido; pero es susceptible de muchas interpretaciones; no tiene ningún sentido fundamental, sino muchísimos sentidos. *Perspectivismo*».

[105] *Voluntad de dominio* (n.558): «Que las cosas tengan una naturaleza en sí, independientemente de la interpretación y de la subjetividad, es una hipótesis completamente ociosa; ello presupondría que el interpretar y subjetivizar no es esencial, que una cosa existe aun desligada de todas sus relaciones». Cf. n.561: «La cualidad es una verdad de carácter perspectivo: nada de en sí».

[106] *Filosofía general*, en *Obras* II p.404.

[107] *Voluntad de dominio* n.564; IV (p.217): «El mundo-apariencia es un mundo considerado con relación a los valores... Por consiguiente, el lado perspectivo es el que da el carácter de la «apariencia». ¡Cómo si quedase todavía en el mundo después de haber suprimido la perspectiva! De esta suerte se habría descontado la relatividad. Cada centro de fuerza posee perspectiva para todo el resto, es decir, su acción particular, su resistencia. El mundo-apariencia se reduce, por consiguiente, a una manera específica de obrar sobre el mundo, partiendo de un centro».

[108] Ibid., n.562.

[109] *El gay saber* l.5 n.354; III (p.171): «Tal es, a mi entender, *el fenomenalismo*, el perspectivismo propiamente dicho».

apariencia, pues nuestra vida no podría subsistir sino «sobre apreciaciones e ilusiones perspectivistas»[110].

Solamente sobre esta base del puro relativismo gnoseológico podía justificar la inversión de todos los valores de verdad, lo mismo que todos los demás valores. Es evidente que sobre estas premisas no cabe fundar ningún tipo de realismo cognoscitivo ni aun respecto de las formas o cualidades sensibles[111]. Nietzsche, en el fondo, es un escéptico, y el escepticismo es la filosofía que más frecuentemente ha elogiado. Su pensamiento no es siempre coherente y a veces fluctúa hacia el puro subjetivismo idealista del mundo «como simple representación», al modo de Schopenhauer o de Berkeley[112]. Todos los radicalismos son bien acogidos en su pensamiento apasionado, tendente sólo a exaltar la fuerza vital y voluntad salvaje del superhombre.

Antropología materialista.—Sobre estos supuestos no puede construirse más que una concepción del hombre de signo netamente materialista. Así es, sin duda, la de Nietzsche, no obstante ir envuelta a veces en altos vuelos espiritualistas. Destaquemos algunos de sus rasgos principales, sobre todo de orden ontológico.

El hombre es considerado ante todo como *individuo* en diversos grados de personificación. Lógicamente, en la doctrina de Nietzsche casi no es posible hablar de individuos, y así llegó a decir que «el concepto de individuo es falso», ya que se da sólo un sistema de fuerzas en continuo devenir. «El continuo devenir no nos permite hablar de individuos, etc.; el número de los seres cambia constantemente». Sólo por el procedimiento de la razón, que inmoviliza este mundo en devenir, tenemos el conocimiento del individuo como una interpretación o visión perspectiva que se construye de «meras apariencias». Es igualmente falsa la idea de especie, porque los individuos no

[110] *Más allá del bien y del mal* m.34, en *Obras* III (p.481): «Creer que la verdad es mejor que la apariencia no es más que un prejuicio moral. Hay que confesarlo: la vida no podría existir si no tuviera por base *apreciaciones e ilusiones perspectivistas*... Pues ¿hay algo que nos fuerza a creer que existe una contradicción esencial entre lo verdadero y lo falso? ¿No basta admitir grados en la apariencia, sombras más oscuras y más claras .. tonos de conjunto en la ficción?»

[111] En contra, G. Morel, *Nietzsche* t.3, p.140-3, quien califica de realismo sensualista la teoría cognoscitiva de Nietzsche. Pero el sensualismo de que habla, por ejemplo, en *Más allá del bien y el mal* 1.° n 15, se refiere más bien a su concepción de la vida sensible y del conocer empírico de los sentidos, sin referencia a la realidad de lo conocido.

[112] Así, v.gr., en *Voluntad de dominio* n.554. Una vez al menos distingue su pensamiento, aunque no claramente, de la teoría de éstos. Es en *Más allá del bien y del mal* 1.° n.36, en *Obras III* (p.482): «No quiero decir con esto que haya de considerarse el universo como *una ilusión*, como una 'apariencia', como una 'representación' (en el sentido de Berkeley o de Schopenhauer), sino como poseyendo una realidad del mismo orden que la de nuestras pasiones»... Incluso alguna vez anticipa el existencialismo de Heidegger sobre lo óntico y lo ontológico, al distinguir los fenómenos informes de los ya formados por la interpretación perspectivista, en *Voluntad de dominio* n.566.

son totalmente iguales, pues se encuentran en diversos grados, más o menos sensibles, del proceso de su evolución [113].

Pero, no obstante este fondo de su fenomenismo perspectivista, Nietzsche habla continuamente de los individuos, de la formación de individualidades fuertes y poderosas. Su visión social es en extremo *individualista;* la masa, la multitud gregaria debe estar al servicio de los individuos superiores, de la formación del superhombre.

La estructura ontológica del hombre es la de ser un *cuerpo viviente*. Nietzsche proclama siempre «el punto de partida del cuerpo y de la fisiología» para el verdadero conocimiento e idea del hombre. Es «el hilo conductor del cuerpo», que confiere unidad a toda la combinación de fuerzas vivientes del individuo, el fenómeno más rico e inmediato, el que suple con creces al antiguo concepto de «alma» o de «espíritu» para la comprensión de nuestra vida. El cuerpo es el que constituye «nuestro verdadero ser», no el alma [114]. Zaratustra manda escuchar la voz del cuerpo sano, que habla «con más fe y pureza» que los despreciadores del mismo, y por eso el sabio grita: «Yo soy cuerpo todo entero y nada fuera de él *(Leib bin ich ganz und gar, und Nichts ausserdem)* [115]. Ello no impide que dialogue Nietzsche con su propia alma, que es un diálogo consigo mismo.

Tal es la tesis materialista fundamental de nuestro autor. *Nietzsche rechaza constantemente todo dualismo de alma y cuerpo*, desde sus primeros escritos. Ya en *El origen de la tragedia* tiene, como «grosería antifilosófica», «la antítesis popular y totalmente falsa del alma y del cuerpo», que no resuelve los problemas estéticos [116]. Más tarde envuelve la negación del alma en la general repulsa de la realidad del sujeto, de la sustancia, del átomo, puesto que el alma es lo que designa de ordinario al yo o sujeto [117]. En los últimos escritos, sus negaciones del

[113] *Voluntad de dominio* (n.519-20): «El continuo devenir no nos permite hablar de individuos, etc.; el número de seres cambia constantemente .. El principio de identidad tiene como fondo la apariencia de que hay cosas iguales. Un mundo en devenir no podría ser comprendido en el sentido estricto de la palabra ..; la idea de «individuo» y la idea de «especie» son igualmente falsas y sólo aparentes» ..

[114] Ibid., n.400-91. Cf. n.656: «El hilo conductor del cuerpo... El cuerpo humano en el cual repercute de nuevo, vivo y vivaz, el pasado más remoto y más próximo de todo devenir orgánico, a través del cual ... parece correr un prodigioso e inaudito río ... En todos los tiempos se creyó más en el cuerpo. . como *nuestro verdadero ser*, en suma, como nuestro ego, que en el espíritu (o en el alma o en el sujeto)».

[115] *Así habló Zaratustra. De los despreciadores del cuerpo*, en *Obras* III p.258.

[116] *El origen de la tragedia* n.21, en *Obras* V p.104. Igualmente en *Humano, demasiado humano* p.1.ª n.5, en *Obras* II p.261, sostiene la interpretación animista del origen del alma. Nacería de la primitiva explicación de los sueños.

[117] *Voluntad de dominio* (n.470): «No hay ni 'espíritu', ni razón, ni pensamiento, ni conciencia, ni alma, ni voluntad, ni verdad; éstas no son más que ficciones inútiles. No se trata de 'sujeto' y 'objeto', sino de una cierta especie animal que no prospera sino bajo el imperio de una justeza relativa de sus percepciones». Otros textos de negación del alma en notas 68, 69, 84, 86.

alma mortal o inmortal se hacen todavía más explícitas y frecuentes[118].

Establecido este materialismo antropológico que reduce todo a la corporeidad, queda por explicar el conjunto de fenómenos y actividades espirituales, que Nietzsche indudablemente admite, y de las cuales es todo su discurso. Pues bien, el principio general explicativo es la doctrina de *la evolución*, el proceso evolutivo de órganos y funciones de los organismos vivientes.

La vida misma nace de lo inorgánico en virtud de combinaciones especiales de fuerzas múltiples. «Llamamos *vida* a una multiplicidad de fuerzas unidas por un mismo proceso de nutrición». Nietzsche cree encontrar «la alianza (y, por lo tanto, el pasaje) entre lo inorgánico y lo orgánico» en la repulsión de las fuerzas que chocan y combaten entre sí hasta llegar a fijaciones de fuerza o unidades de organismos. «El nacimiento de los organismos» puede imaginarse el hombre, mas no ha podido contemplar. En todo caso, las múltiples combinaciones de fuerzas que intervienen en el proceso de formación de los organismos están impulsadas y dominadas por esa misteriosa fuerza creadora de la vida, que es siempre llamada «la voluntad de poderío»[119].

Nietzsche habla con frecuencia de la evolución de la vida y admite en general la evolución de las formas orgánicas, de la transformación de los organismos vivientes y de sus distintos órganos y funciones, así como las leyes de la evolución: la «capacidad de adaptación», la lucha por la existencia, la herencia[120]. Pero al mismo tiempo se le ve polemizar contra Darwin y otros evolucionistas. Lo que critica en él no es el evolucionismo como tal, sino la interpretación que ha dado de las leyes evolutivas: Darwin ha exagerado la influencia de las «circunstancias exteriores», la orientación de la lucha por la vida hacia la creación de especies más perfectas, y no al crecimiento de la vida de los más poderosos, etc. Y no ha visto que lo esencial en el proceso evolutivo es «la enorme fuerza

[118] Así, por ejemplo, *Nietzsche contra Wagner. Lo que yo admiro*, en *Obras* IV (p.643): «¿Qué es lo que realmente quiere todo mi cuerpo de la música en general? *Porque no existe un alma*»... *El Anticristo* n.14, en *Obras* IV (p.466): «El espíritu puro es pura majadería; *si quitamos* de la cuenta *el sistema nervioso* y los sentidos, la envoltura mortal, erramos el cálculo y nada más». Ibid., n.15, *Ecce Homo. Aurora* n.2. *Por qué soy una fatalidad* n.7 (p.723): «El concepto de 'alma', de 'espíritu' y, en fin de cuentas, de 'alma inmortal', ha sido inventado para despreciar el cuerpo, para ponerlo malo, para hacerlo sagrado».

[119] *Voluntad de dominio* 3.°: *La voluntad de poderío como vida. El proceso orgánico* n.637-643. Cf. n.639: «*Vivir* debería ser definido como una forma duradera de procesos de las fijaciones de fuerza en que los diversos combatientes crecen desigualmente».

[120] Ibid., n.641-643.645-55. Cf. n.687: «No se puede encontrar por la vía de la investigación sobre la evolución lo que es causa del hecho de que exista evolución general» (*Filosofía general*, en *Obras* II p.391.439, etc.).

plasmante, creadora de formas del interior al exterior de la vida misma, que utiliza, disfruta las circunstancias exteriores [121]. La adaptación es una actividad secundaria, simple reactividad. Lo esencial es la fuerza creadora, agresiva y transformadora de la vida misma, que es manifestación de la «voluntad de vivir» [122].

Este cuerpo viviente del hombre, que es un fenómeno múltiple y una combinación de fuerzas, está compuesto de fuerzas inferiores y superiores que son las fuerzas *biológicas* y *psicológicas*, reducidas a la unidad por la voluntad de poder. No hay una distinción fundamental entre ellas como entre dos planos superpuestos, pues la psicología es una prolongación de la fisiología. Nietzsche también rechaza el paralelismo psicofisiológico, como si lo psíquico y lo físico fueran dos caras de una misma sustancia, que no existe [123]. Nietzsche reconoce las múltiples formas de estas fuerzas biológicas y psíquicas, y de todas ellas habla. Enumera los impulsos *(Trieb)*, instintos *(Instinkt)*, pasiones *(Leidenschaft)*, sentimientos y afectos *(Gefühl, Affekte)*, así como las fuerzas cognoscitivas de los sentidos, imaginación y memoria, la razón o inteligencia como actividad creadora del pensamiento y de las ideas, que, con su función interpretativa del testimonio de los sentidos, produce esa falsa objetividad de la realidad ontológica y sus categorías, el cual, en definitiva, es el mundo de la apariencia.

Nietzche no ha elaborado una psicología científica, no tiene una doctrina desarrollada de todos esos elementos del mundo interior o psíquico, sino un conjunto de ideas dispersas sobre una tendencia y fondo netamente *biologistas*. Todas esas fuerzas y funciones están al servicio de la vida animal, de la conservación y desarrollo del organismo viviente [124]. Este biologismo se extiende a todo el ámbito del conocimiento y de los sentimientos, así como de la apreciación de los valores superiores estéticos, morales y religiosos, como se dirá. Todos ellos se ordenan a la afirmación de la vida animal con sus ins-

[121] *Voluntad de dominio* n.644.657. Cf. n.681-82: *Anti-Darwin*; *Ocaso de los ídolos. Incursiones de un inactual* n.14: *Anti-Darwin*.

[122] *Genealogía de la moral* p.2.ª n.12, en *Obras* III (p.630): «Se habla de la 'facultad de adaptación', es decir, de una actividad de segundo orden, de una simple *reactividad*; es más, se ha definido la vida como una adaptación interior... a las circunstancias exteriores (Spencer). Pero así se desconoce la esencia de la vida, la *voluntad de dominación*; se cierran los ojos a la preeminencia de las fuerzas de carácter espontáneo, agresivo, conquistador, transformador..., estando la 'adaptación' sometida a su influencia... Nos acordaremos del reproche dirigido por Huxley a Spencer, con motivo de su *nihilismo* administrativo».

[123] *Voluntad de dominio* (n.522): «Nada más erróneo que hacer de lo psíquico y lo físico las dos caras, las dos manifestaciones de una misma sustancia».

[124] Ibid., n.479: «El sentido del conocimiento: aquí... la concepción debe ser tomada estrictamente desde el punto de vista antropocéntrico y *biológico*... La utilidad de la conservación... se sitúa como motivo detrás de la evolución de los órganos de conocimiento...; estos órganos se desarrollan de modo que su desarrollo baste para conservarnos» (ibid., n.506).

tintos, sirven como instrumentos a las funciones animales del hombre, tantas veces designado por él como animal [125].

La conciencia es extrañamente desvalorizada por él, sin duda por oposición a las filosofías que en ella constituyen el yo personal. Establece la unidad de los fenómenos psíquicos; pero unidad muy compleja, sólo una apariencia de unidad [126]. Entre «los grandes errores» enumera la exagerada estimación de la conciencia, que hace de ella una unidad o ser, el alma o espíritu, como si el progreso del hombre radicara en el progreso de la conciencia [127]. Al contrario, la conciencia es algo secundario, «superfluo, casi indiferente, destinado quizá a desaparecer dejando su puesto al automatismo más perfecto» [128]. Y es que «los fenómenos corporales son mucho más ricos y palpables». La vida superior podría desarrollarse con el automatismo de los centros nerviosos y de los instintos [129].

La vida consciente sería en cierto modo accidental al individuo, al desarrollo de la persona. Podríamos vivir, pensar, sentir, querer y obrar «sin tener necesariamente conciencia de todo esto». Por ello la conciencia no forma parte de la existencia individual, sino que pertenece a la naturaleza de la comunidad y del rebaño, o al hombre en cuanto comunicativo e inventor de signos [130]. La vida consciente se desarrolla a través de innumerables fallos y errores que harían desaparecer la vida «sin el lazo conservador de los instintos y su influencia sobre el conjunto». La vida pensante y volente podría continuar aun sin «ese espejo» de la reflexión consciente [131]. Nietzsche cree que la vida inconsciente, el saber instintivo, son superiores a lo consciente. A ejemplo del pensamiento mítico,

[125] Ibid., n.671: «Las funciones animales son, en línea general, millones de veces más importantes que todos los bellos estados de ánimo y la alteza de la conciencia; éstas son cosas superfluas, en cuanto no deben ser instrumentos de aquellas funciones animales. Toda la vida consciente, el espíritu juntamente con el alma, con el corazón ..., ¿al servicio de quién trabajan? Trabajan en favor del mayor perfeccionamiento posible en los medios de nutrición... de las fundamentales funciones animales: sobre todo del aumento de la vida».

[126] *Voluntad de dominio* (n.488): «Todo lo que aparece en la conciencia como unidad es algo enormemente complejo, lo único que conseguimos es una apariencia de unidad».

[127] Ibid., n.528: «Los grandes errores: La exageración insensata en la estimación de la conciencia; se hace de ésta una unidad, un ser, el 'espíritu', el 'alma', algo que piensa, que quiere... La conciencia considerada como la forma más alta que se puede alcanzar, como el ser más elevado, como *Dios*... El conocimiento absoluto considerado como facultad de conciencia, allí donde conocemos».

[128] Ibid., n.522.

[129] Ibid., n.488.522-23.

[130] *El gay saber* l.5 n.354, en *Obras* III (p.170-1): «Nosotros podríamos sentir, pensar, querer, recordar; podríamos igualmente obrar... sin tener necesariamente conciencia de todo esto. La vida entera sería posible sin que se mirase en cierto modo en un *espejo*, como... ahora la mayor parte de la vida transcurre en nosotros sin que haya semejante reflexión .. ¿De qué serviría, pues, la conciencia si, para todo lo que es esencial, es superflua?... El hombre inventor de signos es, al mismo tiempo, el hombre que tiene la conciencia de sí mismo.. ; sólo en cuanto animal social aprende el hombre a hacerse consciente de sí... Mi idea es que la conciencia no *forma* parte propiamente de la existencia individual del hombre, sino más bien de lo que pertenece en él a la naturaleza de la comunidad y del rebaño; que... la conciencia no se ha desarrollado... sino en relación con la comunidad y el rebaño».

[131] *El gay saber* n.11 p.56.

los sueños son una interpretación de los hechos inconscientes [132].

La razón, el intelecto con sus productos del pensamiento, de la ideación, del juicio y razonamiento han recibido aún trato más desfavorable en el extremo irracionalismo de Nietzsche. Desde luego, la razón como facultad ha sido incluida en la negación de todas las categorías ontológicas y de todo causalismo. No hay razón que piensa, como no hay sujeto, ni yo pensante, ni alma, se le ve pronunciar con frecuencia. Sólo existen fuerzas y actividad de pensar, como hechos o fenómenos psíquicos. «Se piensa», y de ahí no se puede deducir, como hacía Descartes, un yo o sujeto causa del pensar, sino sólo el pensamiento como un hecho, una realidad apariencial.

Esto supuesto, razón y pensamiento no constituyen un orden de actividad cognoscitiva—la espiritual—distinto del conocimiento sensible. Sólo difieren como grados de mayor complejidad o perfección. La fantasía es «una razón más grosera, más impura», como «la razón es una fantasía». Y la fantasía, a su vez, no es sino el mero percibir, porque en el percibir ya toma parte la imaginación [133]. Y de igual modo nuestro entender «no es más que un ver, oír y pensar más refinado» [134].

No es extraño que se asigne al pensamiento, como a todos los demás hechos del espíritu, un origen material, por simple evolución de las fuerzas orgánicas, como todas las demás funciones que se desarrollan en el organismo para la conservación de la vida. Los textos son explícitos sobre este punto. La conciencia, dice, es la evolución última del sistema orgánico [135]. El pensamiento es un segundo grado del mundo de los fenómenos, y sus productos lógicos, como leyes del pensar, son resultado de la evolución orgánica [136]. Todas estas funciones que constituyen el espíritu son formaciones de lo orgánico,

[132] *Humano, demasiado humano* n.13.

[133] *Tratados filosóficos* 3.°, en *Obras* II (p.222): «El imaginar (fantasía) nos es más fácil que el mero percibir... cuando nosotros nos imaginamos que no hacemos más que percibir (el movimiento, por ej.) ya toma parte nuestra fantasía ¿Qué es, pues, la fantasía? *Una razón más grosera*, más impura, que, al comparar y al ordenar, comete graves faltas...; una actividad salvaje y pintoresca de la razón... La razón es una fantasía que escarmienta a coscorrones».

[134] Ibid., p.223: «Nuestro pensar no es realmente más que un ver, oír y sentir, más refinado y formando un tejido. *Las formas lógicas son leyes fisiológicas* de la percepción de los sentidos». Igual biologismo hablando de los juicios, que proceden del conocer de los instintos. Ibid., p.224: «Nuestro saber es la forma más débil de nuestra vida instintiva... El primer momento corresponde a los instintos sin pensamientos, el segundo a los instintos con pensamiento (juicios). Aquí son representados los instintos y los enlaces de los instintos...»

[135] *El gay saber* l.1 n.11, en *Obras* II (p.222): «La conciencia es la evolución última y tardía del sistema orgánico. . Innumerables errores traen su origen de lo consciente, errores que hacen perecer al animal».

[136] *Filosofía general* II (p.448): «El mundo del pensamiento no es más que un segundo grado del mundo de los fenómenos». Ibid., p.438: «Las leyes del pensar, como resultado de la evolución orgánica; hay que suponer una facultad creadora; en todo caso, la herencia y la conservación de las ficciones».

porque «el cuerpo creador ha creado *el espíritu*, como una mano de su voluntad», dice Zaratustra. Es la evolución creadora de la vida «que quiere superarse *(überwinden)* a sí misma» [137].

Por ello Nietzsche predica de continuo que la razón y el conocimiento en general tienen la única finalidad pragmática de servir al desarrollo de la vida; nacen y evolucionan en cuanto son necesarios para la conservación de la vida animal. El intelecto, como el espíritu, son *instrumentos* al servicio de la vida [138]. La idea de la *razón vital*, del *raciovitalismo*, ha sido, pues, inventada por Nietzsche antes que Ortega y Gasset la aireara.

Pero ya se ha visto que el valor gnoseológico de la razón y el pensamiento es el aspecto más fustigado y desfigurado por él. A la razón la ha hecho responsable de la creación del mundo-apariencia, de ese mundo ficticio de ilusión que nos presenta nuestro conocimiento lógico; la razón ha creado todo ese cúmulo de entidades falsas de ser, causa, sustancia, cosa en sí, materia, alma, etc., con que quiere presentarnos la «realidad» o el «mundo-verdad», inmovilizando el devenir, el cambio, las fuerzas y fenómenos que constituyen la única realidad viviente. Porque todo el conocimiento que nos da es una visión de «perspectiva», una «interpretación» desfigurada de los datos de los sentidos [139]. La razón—esa «vieja hembra engañadora»—es «la causa por la cual nosotros falsificamos el testimonio de los sentidos», los cuales nos muestran el devenir, el flujo de los fenómenos y no las causas [140].

La doctrina de Nietzsche parece haber llevado a una disolución aún más extrema el conocimiento racional, reduciendo todas las creaciones mentales a puras significaciones relacionales, y la lógica, a simbólica y gramática, como el actual neopositivismo y estructuralismo. Es notoria su concepción nominalista que reduce las ideas a meros signos y palabras. Los filósofos, según él, trabajan con «la locura de las ideas generales, que son

[137] *Así habló Zaratustra. De los despreciadores del cuerpo*, en *Obras* III p.258; *De las tarántulas* p.297.

[138] *Voluntad de dominio* (n.641): «El «espíritu» es solamente un medio y un instrumento al servicio de la vida superior, del enaltecimiento de la vida». *Filosofía general* II (p.425): «Un instrumento no puede criticar su propia eficacia: el intelecto no puede determinar sus límites, ni su éxito o su fracaso» (contra Kant: no existe una crítica de la razón).

[139] *Genealogía de la moral* 3.° n.12, en *Obras* III (p.654): «No existe más que una visión perspectiva, un conocimiento de *perspectiva*». Nietzsche, por tanto, preludia ya la concepción vitalista de Bergson, para quien también los conceptos de la razón inmovilizan la realidad cambiante del devenir o «élan vital».

[140] *El ocaso de los ídolos. La razón en filosofía* n.2, en *Obras* IV (p.407): «Lo que nosotros hacemos con su testimonio es lo que pone en ellos la mentira, por ejemplo, la mentira de la unidad, la mentira de la objetividad, de la sustancia, de la duración. La *razón* es la causa por la cual nosotros falsificamos el testimonio de los sentidos». Ibid., n.5. Es por lo que combate Nietzsche a todos los filósofos que han creado la filosofía del ser y que «creen con desesperación en el ser».

simple sonoridad de palabras»[141]. De ahí que sus explicaciones se reducen a puro lenguaje, un sistema de signos que se muerde la cola, porque han cesado de designar. Para él «la gramática es la metafísica del pueblo». Porque la metafísica será, en definitiva, una reducción de la verdad a pensamiento y conceptos, y de éstos a filología y gramática[142]. Tal es su modo de hablar ordinario.

Por último, *la voluntad* y *libertad* humanas han sido también incluidas en esta concepción demoledora de toda realidad espiritual. Desde luego, la voluntad, como facultad del querer, no existe, como ninguna otra entidad ontológica. Pero Nietzsche también truena contra «la libertad» o «el libre albedrío», base de la moralidad. Es uno de los cuatro grandes errores inventado por los teólogos para hacer a la humanidad «responsable» y «culpable», y así mantener su dominación con la amenaza de penas y castigos. Y de ahí pasó a la psicología de la voluntad, también inventada por los sacerdotes con el mismo fin. Por eso la rechazan ellos, «los inmoralistas», que han eliminado el concepto de culpa y castigo[143]. La voluntad individual no existe, sino sólo esa misteriosa «voluntad de poder» que está en la esencia de la vida misma.

Pero a la vez que abomina el «libre albedrío», Nietzsche rechaza el «determinismo»[144]. Esto no debe llamar a engaño. El ha rechazado de continuo el determinismo *causal*, sea del mundo físico, sea el determinismo de la «providencia» o de la causa primera. Pero lo ha reemplazado por otro determinismo más vago y vaporoso, que es el de la *fatalidad*. El *azar*

[141] *Consideraciones intempestivas* 4.ª: *Nietzsche contra Wagner* n.5; *Tratados filosóficos* II (p.224): «La idea, así como la palabra, no es más que un signo: no podemos hablar de una congruencia del pensamiento con lo real. Lo real es una especie de movimiento instintivo».

[142] El mismo G. Morel, *Nietzsche* t.2 c.4 p.84, sintetiza así la concepcion nietzscheana: «De ahí el proceso final, que a cada momento reproduce la actitud metafísica general: reducción de la verdad al pensamiento, del pensamiento a la conciencia, de la conciencia al lenguaje, del lenguaje a las palabras, de las palabras a la filología y a la gramática; es por lo que los sistemas filosóficos no son en definitiva más que sistemas gramaticales que tienen por contenido sus propias formas».

[143] *El ocaso de los ídolos. Los cuatro grandes errores* 7.º, en *Obras* IV (p.419): «Hoy no tenemos ya ninguna compasión con el concepto del *libre albedrío*, sabemos demasiado bien que es éste el más difamado artificio de los teólogos con el fin de hacer a la humanidad 'responsable' . ; la teoría de la voluntad fue esencialmente inventada con fines de castigo, esto es, por la voluntad de encontrar culpables. . ; los hombres fueron imaginados 'libres' para que pudieran ser juzgados y castigados, para que pudiesen ser 'culpables'; por consiguiente, se debería imaginar que toda acción era querida, y que el origen de toda acción se encontrase en la conciencia. . , y con esto. . se convirtió en principio de la psicología misma».

[144] *Más allá del bien y del mal* n.21, en *Obras III* (p.471): «Suponiendo que alguien se diese cuenta de la grosera ingenuidad del famoso concepto del 'libre arbitrio' y que arrojase este concepto de su cerebro, yo le rogaría que diese un paso más en su clarividencia y que arrojase igualmente de su cerebro lo contrario de este concepto monstruoso 'libre arbitrio'; me refiero al 'determinismo', que conduce al abuso de la idea de causa y efecto». Ibid., n.18 (p.470): «No es... el menor encanto de una teoría que pueda ser refutada. Por eso atrae precisamente a los cerebros más sensibles. Yo creo que *la teoría cien veces refutada del 'libre arbitrio'* no debe su duración más que a este atractivo. Sin cesar vemos a alguno que se siente bastante fuerte para esta refutación». Ibid., n.19, la prolija explicación de la ilusión del «libre arbitrio».

(Zufall, Hazard) o el destino *(Schicksal)* es el que domina y mueve todo el caos de este mundo, «el hermoso caos de la existencia» [145], y todos los acontecimientos de él. Esta concepción, por él siempre proclamada, encierra un cierto indeterminismo. Pero no se ve cómo puede ser cambiado y modificado este suceder de los acontecimientos por el hombre inserto en este movimiento fatal y a quien es negada la acción libre y, en general, toda acción sobre los hechos.

A pesar de ello, y con la negación de la libertad psicológica y moral, Nietzsche proclama a todos los hombres *libres*, plenamente libres en su pensar y en su obrar de todos las trabas de la moral y de todos los valores recibidos. Una de sus obras es «un libro para los espíritus libres». Y la absoluta libertad para el bien y el mal, para ejercer la obra creadora y destructora a la vez del vivir, es proclamada en todos los tonos.

Ello parece una contradicción patente entre la *teoría* y la *praxis* de la concepción nietzscheana. No es extraño, pues también ha admitido la contradicción en el proceso del devenir.

CAPITULO XIV

Nietzsche (Continuación)

La moral, los valores y el superhombre. La realidad última

Queda todavía por reseñar esta parte, la más amplia del pensamiento de Nietzsche, cuyas reflexiones y divagaciones se extienden sobre todo en torno a estos temas morales, religiosos y de cultura artística e histórica. Son también los aspectos más conocidos de su filosofar. Nuestra recensión se va a limitar a sumaria indicación. Era conveniente hacer resaltar más ese fondo oscuro de su radical concepción, tan negativa, del mundo, que inspira lo restante de su temática.

El problema de la moral en Nietzsche.—Nuestro pensador presenta el tema moral como el problema principal. La mayor preocupación de su vida fue descubrir a la humanidad cuán engañada estaba sobre este hecho fundamental de la vida interior [1]. Se encontró con que la Europa entera dormía sobre esta antigua presunción que la serpiente en otro tiempo prometió enseñar: el co-

[145] *El gay saber* n.277.

[1] *Voluntad de dominio* n.263-4, en *Obras completas* IV (p.114): «Ver y mostrar el problema de la moral; esto es, a mi juicio, el nuevo tema y lo principal. Yo niego que esto se haya hecho en la filosofía moral hasta hoy».

nocimiento del bien y del mal. Su intento es descubrir dicha antigua ilusión y mostrar al mundo que aún no sabe qué es bueno y malo.

Los filósofos, dice, pretendían hasta ahora encontrar «los fundamentos» de la moral y se ocupaban de ella como una ciencia. La moral en sí misma era considerada como una cosa dada. Pero se trataba de «la moral dominante», de las tradiciones de los pueblos y las iglesias. Faltaba hasta el presente el problema de la moral misma, la sospecha de que pudiera haber en ella algo problemático [2].

Este problema de la moral es el que viene a abordar Nietzsche, que le parece la nueva tarea y la esencial. Porque lo esencial y el interés mayor de la filosofía es uno, es decir, qué sea «bueno y malo». Esto significa saber para qué está ahí el hombre, conocer su fin y su destino. Por ello la moral encierra el problema de la humanidad, la filosofía del hombre y de la vida, como presupuestos del conocimiento del bien y del mal.

Y ya de antemano, desde sus primeros escritos, adelanta su respuesta. Nietzsche ve en la moral la fuerza terrible y engañadora que ha corrompido a la humanidad entera: La Circe de los filósofos, que es en realidad la Circe seductora de la humanidad. El es el primero en darse cuenta de esta tragedia. Por eso se presenta como el primer centinela que da la voz de alerta. Una voz que es la declaración de guerra contra la moral. Para esta lucha ha compuesto la palabra que le define a él como a Zaratustra, y que tanto ha repetido: es la palabra de *inmoralista*. Nietzsche quiere subvertir todas las valoraciones morales recibidas y establecer nuevas tablas de valores.

Se presenta, pues, en su obra, ante todo, como un escritor moralista, o mejor como un «inmoralista». La preocupación moral es quizá lo que más abunda en sus escritos, el tema al que más reflexiones y divagaciones ha consagrado en ellos, junto con el problema religioso, o más bien, también irreligioso. Su actitud fundamental es *crítica*. Nietzsche critica todos los aspectos y formas de la moral, desde los fundamentos del bien y el mal hasta las leyes, las instituciones morales, las virtudes y sentimientos morales, y sobre todo los sacerdotes y filósofos ascetas que han impuesto la moral a los pueblos. La moral es para él una de las raíces de la *enfermedad* y decadencia de la cultura moderna.

¿Cómo nació esta actitud antimoral en Nietzsche? ¿Sería tardíamente y en fuerza de prolongados razonamientos? Nada de eso, y tal es el enigma de todo el fondo de su pensamiento radical y demoledor. En el prefacio de la *Genealogía de la moral*, Nietzsche estampó su «confesión» sobre este punto. Era a los trece años, al comienzo de su reflexión filosófica, cuando ya se hallaba obsesionado sobre el origen del mal y, en contradicción con todo el ambiente de su juventud y origen, surgió en él con fuerza irresistible su idea sobre los prejuicios morales como un *a priori inmoralista*.

[2] *Más allá del bien y del mal* sec.5 n.186.

Y su solución fue «hacer a Dios padre del mal»[3]. En otro lugar retrotrae a los doce años este «a priori» inmoral, con su extraña imaginación de la Trinidad: Dios padre, Dios hijo y Dios diablo[4]. Y en una poesía inédita exclama: «Bueno y malo son los prejuicios de Dios, dijo la serpiente, y huyó rápida».

La actitud inmoralista se impone, pues, en el joven Nietzsche como un *a priori* contrario al imperativo categórico de Kant, y más aún al imperativo de Dios. Va unida a su primera rebeldía contra Dios, a su mismo *a priori* irreligioso y ateo. No hay que buscar otras razones que este oscuro enigma de su actitud mental. Los razonamientos vendrán después para justificar este primer supuesto de la conexión esencial entre el orden moral y el orden trascendente y divino. Ya dijo más tarde, con una profunda comprensión del problema, que es ingenuidad pensar que pueda subsistir la moral cuando falta un Dios que la sancione[5].

El otro gran principio que obra en Nietzsche para su actitud demoledora de los valores morales es su concepción general de la *vida* en su especial sentido dionisíaco y pagano, que da curso libre a los instintos de la naturaleza sin reprimir ninguno de sus impulsos naturales. Ahora bien, la moral se presenta como una «tiranía» contra la naturaleza, como «una coacción prolongada». La moral enseña un conjunto de «leyes arbitrarias» que tratan de coartar las fuerzas de la vida animal, de imponerle límites. Las normas y deberes morales son, pues, contrarios a la libre expansión de la vida[6]. La moral es contraria a la naturaleza, pues presenta a Dios y sus leyes como «algo opuesto a la vida, como condenación de la vida»[7].

[3] *Genealogía de la moral*. Prefacio n.3, en *Obras* III (p.594): «En virtud de un escrúpulo que no me gusta confesar—pues se refiere a la «moral», a todo lo que se ha exaltado hasta el presente con el nombre de moral—, a un escrúpulo que surgió en mi vida tan pronto y de manera tan inesperada, con una fuerza irresistible; de tal modo, en contradicción con lo que me rodeaba, con mi juventud y mi origen..., que casi tendría el derecho de llamar mi *a priori*, mi curiosidad y mis sospechas hubieron de pararse a tiempo ante la pregunta: ¿Qué origen se debe atribuir, en definitiva, a nuestras ideas del bien y del mal? Y... yo era entonces un niño de trece años a quien ya le obsesionaba el problema del origen del mal; a este problema consagré mi primera obra literaria de niño... Y por lo que se refiere a la *solución* del problema..., ésta fue en honor de Dios, al cual hacía yo *padre del mal*. ¿Era mi *a priori* el que exigía semejante conclusión? ¿Este nuevo *a priori* inmoral, o por lo menos *inmoralista*..., este «imperativo categórico» tan antikantiano, tan enigmático, al cual he prestado siempre tanta atención? Felizmente, aprendí bien pronto a distinguir el prejuicio teológico del prejuicio moral, y no busqué ya el origen del mal «más allá» del mundo».

[4] *Del material de los prefacios* (inéditos 1885-88) n.2, en *Obras* IV (p.577): «Cuando yo tenía doce años, me imaginaba una maravillosa trinidad, a saber: Dios padre, Dios hijo y *Dios diablo*. Mi conclusión fue que Dios, pensándose a sí mismo, creó la segunda persona de la divinidad; pero que, para poder pensarse a sí mismo, debió de pensar su contrario y, por consiguiente, crearlo. Así aprendí yo a filosofar».

[5] *Voluntad de dominio*. II: *Origen de las valoraciones morales* n.253, en *Obras* IV (p.111): «Aparte de toda consideración filosófico-religiosa, encontramos el mismo fenómeno: el utilitarismo (socialismo, democracia) critica el origen de las valoraciones morales, pero cree en ellas, como el cristiano. ¡Qué ingenuidad, como si subsistiese la moral cuando falta un Dios que la sancione! El más allá es absolutamente necesario cuando se quiere conservar sinceramente la fe en la moral».

[6] Ibid., n.254: «¿Qué valor tienen nuestras valoraciones morales, nuestras tablas de bienes? ¿Qué se va ganando con su sostenimiento?... ¿En relación a qué? Respuesta: *La vida*... Aquí se impone un nuevo concepto de la vida». *Más allá del bien y del mal* sec.5 n.188, en *Obras* III (p.512): «Toda moral es, por oposición al 'laisser-aller', una especie de tiranía contra la naturaleza y también contra la razón .. Lo que hay de esencial y de inapreciable en toda moral es que es una coacción prolongada .. (que) no haya podido desarrollarse sino gracias a «la tiranía» de estas leyes arbitrarias».

[7] *El ocaso de los ídolos*. *La moral como contranaturaleza* n.35, en *Obras* IV p.413.

De ahí también la enemiga de Nietzsche «contra Kant moralista» cuya doctrina del deber moral no cesa de combatir y zaherir. La «virtud» y el «deber», el «bien en sí», con ese carácter de impersonalidad y de validez universal, son quimeras que demuestran la decadencia y el último agotamiento de la vida, la cual debe encontrar en cada cual la propia virtud, el propio imperativo categórico. El imperativo kantiano, en el fondo cristiano, es peligroso para la vida, pues se opone a sus instintos. Lo que más destruye a un hombre es actuar «como autómata del deber. Esta es la fórmula de la decadencia hasta el idiotismo. Kant se volvió idiota» [8].

Nietzsche expone sus «hipótesis» principalmente en la obra *Genealogía de la moral* y en dos secciones de la obra anterior *Más allá del bien y del mal*. Pero estas ideas «sobre los prejuicios morales» habían sido ya esbozadas desde sus primeros escritos. El mismo Nietzsche se remite a numerosos textos de *Humano, demasiado humano*, donde ya había sentado los fundamentos de la teoría. Siguió en *Aurora* entablando la lucha encarnizada contra los mismos principios de la moral [9]. Y de una manera difusa aparecen repetidas dichas ideas y alegatos antimorales en los demás escritos, especialmente en la amalgama informe de aforismos o sentencias que constituyen *La voluntad de poder*.

Genealogía de la moral. Origen del bien y del mal.—Todo el problema moral se centra para Nietzsche sobre la naturaleza del bien y del mal; de su distinta valoración derivan los demás valores y conceptos morales. Y para mostrar el «error» de toda nuestra moral, sostenida durante milenios, quiere hacer ver el falso origen de los conceptos del bien y del mal, totalmente contrario al sentido original de los mismos.

Para ello adopta su método «genealogista», es decir, del descubrimiento histórico-genético de dichos conceptos. Detesta el método «deductivo» o de razonamiento, usado durante siglos por los filósofos. La lógica deductiva para nada sirve, pues parte siempre de falsos presupuestos. El quiere destruir la falsedad de toda la moral, descubriendo el origen espúreo de dichos conceptos de lo bueno y lo malo [10]. El método genealógico le ha sugerido la obra de su amigo el positivista Peter Rée, *Del origen de los sentimientos morales* (1877), que siguió en esto a los «genealogistas ingleses de la moral», los cuales indagaban el origen psicológico de nuestros valores morales. Estos eran moralistas utilitarios; pero si bien la utilidad

[8] *El Anticristo* n.11, en *Obras* IV p.464. Cf. *Más allá del bien y del mal* sec.1.ª n.11; sec.5 n.210; *Filosofía general*, en *Obras* II p.455-6, etc.

[9] En el prefacio, n.4, de *Genealogía de la moral*, cita como textos principales *Humano, demasiado humano*, aforismos n.45.96.99.136.44, y II *(El viajero y su sombra)* n.22.33.112. Cf. *Ecce Homo. Aurora*, en *Obras* IV (p.697): ¿«Qué sentido tienen estas concepciones engañosas, estas concepciones auxiliares de la moral ('el alma', 'el espíritu', 'el libre albedrío', 'Dios'), si no es el de arruinar fisiológicamente a la humanidad?... Con *Aurora* trato por primera vez de entablar una lucha contra la moral de la renuncia a sí mismo».

[10] *Más allá del bien y del mal* sec.5 n.188, en *Obras* III (p.513): «Durante miles de años, los pensadores europeos no han pensado más que en demostrar alguna cosa; hoy, por el contrario, todo pensador que quiere «demostrar» algo nos es sospechoso. Siempre se han atenido al tema del resultado necesario de sus meditaciones más severas».

es un fundamento general de lo bueno, no atacaban el problema moral en su raíz y mantenían la creencia en la moral [11].

Nietzsche persigue su método genealógico por un doble modo: *El primero* es «el punto de vista *etimológico*», mientras que *el segundo* es el del origen *histórico* de las nociones del bien y del mal. Ambos llegan a resultados convergentes.

Respecto del primero, o de la «semiótica» original de las palabras, descubre que ha habido «una transformación de ideas» respecto de las primitivas designaciones de lo bueno y lo malo en todas las lenguas. Porque lo «bueno» significaba originariamente «lo distinguido en el rango social», lo que era «noble» y privilegiado. Y de modo paralelo se terminó «por transformar las nociones de «vulgar», «plebeyo», «bajo» en la de «malo». Apela para ello a un ejemplo de la lengua alemana: la palabra *schlecht* = malo, es idéntica a *schlicht* = simple (así en *schlechtweg* = simplemente), y en su origen designaba «al hombre sencillo, al hombre del vulgo» por oposición al hombre noble. La transformación de este sentido en lo malo moral sólo se verificó «en la guerra de los Treinta Años» [12].

Por tanto, ya en la original semántica de lo bueno y lo malo aparece la distinción contrapuesta de dos castas de hombres. Los «señores», los «jefes», los poderosos llaman bueno a todo lo que es manifestación de su poder, a lo que es noble. «En el poeta megarico *Teognis*», el apelativo de la primitiva nobleza griega era *esthlos* = «el verídico», algo que es real, lo verdadero; la noción se transforma pronto en lo que es «noble», signo distintivo de la clase superior, por oposición «al hombre mentiroso del vulgo». La oposición se prosigue en las demás palabras. Así, los términos griegos designando a los malos: *kakos, deilós* indican cobardía y señalaban al plebeyo por oposición a *agathós*, cuyo sentido originario de noble debía investigarse. De igual modo, el latín *malus* vendría del griego *mélas* = negro, y «podría haber designado al hombre vulgar de color oscuro, y sobre todo por sus cabellos negros..., el autóctono prearío del suelo itálico, que se distinguiría por su color sombrío de la raza dominante de los conquistadores arios, de cabellos rubios». Una indicación similar aporta el gaélico (celta irlandés), en que el término «fin» (por ej., *Fin Gal)* era «distintivo de la nobleza, en último análisis de lo bueno, noble y puro», y significaba en su origen «cabeza rubia», en oposición al autóctono, de cabellos negros y moreno. Ya tenemos, pues, a los celtas dominadores, los hombres rubios, los que han creado la idea de lo bueno como noble. De igual modo, entre los romanos, *bonus* designaba «el guerrero» (de *duonus, duellum, bellum)*, pues el guerrero constituía la «bondad» de un hombre de la Roma antigua. Y no digamos del alemán *gut* = bueno, que vendría de *Goth* = el hombre del pueblo, pero de la primera nobleza goda, o de *Göttliche* = de extracción divina. Todavía añade Nietzsche que en los pueblos semitas la misma antítesis de lo bueno y lo malo como lo noble y lo plebeyo aparecería bajo los

11 *Genealogía de la moral*. Prefacio n.3.7; tr.1 n.1.2.
12 Ibid., tr.1 n.4 p.601.

términos de *puro*, lo perteneciente a la casta sacerdotal o noble, que se lavaba, evitaba la suciedad, por oposición a lo *impuro*, perteneciente a la condición inferior y sucia de los plebeyos [13]. Estos alardes de erudición filológica son de muy poco valor y un tanto arbitrarios; pero Nietzsche se excusa advirtiendo que podría desarrollarse más la investigación en esta línea.

La segunda vía, la histórica, se adentra más en este origen oscuro de los conceptos del bien y mal y de la moral entera. Distingue —siempre entre continuas divagaciones o digresiones— dos períodos en la evolución de la moral:

a) Uno es el período *premoral*, que es el período prehistórico, el más largo tiempo de la historia humana. Este período coincide con la condición individualista, anárquica y preestatal del hombre primitivo. No olvidemos que, según Nietzsche, el hombre ha surgido, por evolución, del animal y, en último término, de la materia. «Los animales siguen sus impulsos y afectos; nosotros somos animales», dice en uno de sus inéditos. En este estado, el apetito del placer o de evitar el displacer del individuo era la norma suprema del obrar. El valor de las acciones se medía por sus consecuencias, útiles o dañosas. En tal situación preestatal, los hombres mataban a otros, si era preciso, cuando los demás eran obstáculo para la satisfacción de las necesidades de conservación. Tales acciones, llamadas ahora «malas», eran motivadas por el deseo del placer o de rehuir el dolor; por lo tanto, no eran malas moralmente [14].

Para los hombres primitivos, pues, bueno es todo lo que favorece a la naturaleza y a sus fuerzas regulares y bienhechoras, lo que se hace sin daño del individuo o causa alguna utilidad. Lo *malo* es sólo accesorio, lo que causa miedo, como el azar, lo incierto y repentino. Se trata sólo de lo malo físico *(schlecht)*, pues no ha entrado aún en lo moral. En tal condición natural, «el hombre obra siempre bien. Nosotros no acusamos de inmoralidad a la naturaleza cuando nos envía una tormenta o nos moja. ¿Por qué llamamos inmoral al hombre que hace daño?» Siguiendo su instinto de conservación, «todo lo que hace el hombre siempre hace bien, es decir, siempre hace lo que le parece bueno (útil)» para engendrar un placer o evitar un dolor, pues «todo placer en sí mismo no es ni bueno ni malo» [15].

b) El segundo período es el de *la moral de las costumbres*. Esta surgió con la aparición del Estado, cuando los hombres se reunieron en sociedad. «En las condiciones anteriores al Estado» los individuos poderosos trataban con dureza a los demás para asegurar las condiciones de su existencia. «Así obra el hombre vio-

[13] Ibid., n.5.6.

[14] *Humano, demasiado humano* I.1 n.99, en *Obras* I (p.298): «Todas las 'malas' acciones son motivadas por el instinto de conservación, o más exactamente aún, por la aspiración al placer y por el deseo de rehuir el dolor del individuo; ahora bien, si éstos son sus motivos *no son malas*... En la condición social *anterior al Estado*, matamos al ser, mono u hombre que quiere coger antes que nosotros el fruto del árbol justamente cuando tenemos hambre y corremos hacia el árbol; lo que hacemos aún con el animal cuando viajamos por regiones salvajes».

[15] *Humano, demasiado humano* n.102.103.

lento, poderoso, el fundador del Estado primitivo, que subyuga a los más débiles... La primera condición para establecer las bases de la moralidad es que un individuo más fuerte o un individuo colectivo, por ejemplo, la sociedad, el Estado, someta a los individuos y, por consiguiente, los saque de su aislamiento y los ordene en una asociación». El Estado apareció, por lo tanto, cuando un individuo o un grupo de individuos sometieron a la masa de los débiles y les impusieron por la fuerza una ordenación de la sociedad. A la vez nace la moralidad, en virtud de la *coacción* que subyuga a los débiles y que con el tiempo se convierte en *costumbre*. El texto aducido prosigue: «La moralidad no aparece sino después de la coacción; es más, durante algún tiempo no es más que una coacción a la que los hombres se someten por evitarse disgustos. Más tarde se convierte en una *costumbre*, y luego en una libre obediencia, hasta que, por fin, llega a ser instinto; entonces, como todo lo que es habitual y natural desde largo tiempo, es placentero y toma el nombre de *virtud*» [16].

Ya tenemos explicado el origen y formación de la moralidad. Nace de la coacción impuesta por los fuertes y poderosos, que han obligado a los más débiles a cumplir una serie de reglas sociales. La coacción se convierte en costumbre, porque los actos acostumbrados se truecan en naturales y placenteros, por lo tanto, en buenos. No les falta, pues, el criterio supremo de lo bueno, que es el placer. En seguida interviene la *libertad*, porque dichos actos ya se cumplen por los motivos e intención de utilidad, y por obediencia a las prescripciones impuestas, por lo que el individuo se convierte en «responsable» de tales acciones. El paso del período premoral a la moralidad está marcado por el tránsito del animal en el hombre a ser inteligente, y su apetito tiende más al placer duradero, a la utilidad [17].

En consecuencia, «la moralidad no es otra cosa... que la obediencia a las costumbres, cualesquiera que sean éstas; pero las costumbres no son otra cosa que la manera tradicional de obrar y de evaluar». Esta moralidad «exigía que se observasen prescripciones sin pensar en sí mismo en cuanto individuo». Y por ello lo bueno ya no es el placer egoísta, sino lo que es útil para la comunidad. El Estado impone el cumplimiento de esas leyes para la conservación de la comunidad mediante la coacción. «Dondequiera que exista una moralidad de las costumbres domina la idea de que *la*

[16] Ibid., n.99. Cf. *Genealogía de la moral* l.2 n.17, en *Obras* III (p.634): «El Estado primitivo debió de entrar en escena con todo el carácter de una espantosa tiranía, de un rodaje homicida y despiadado, y continuar manifestándose así... He empleado la palabra *Estado*; fácil es comprender lo que entiendo por tal: una horda cualquiera de bestias rubias de presa, una raza de conquistadores y señores que, con su organización guerrera, deja sin escrúpulos caer sus garras formidables sobre una población quizá infinitamente superior en número, pero todavía inorgánica y errante. Tal es el origen del «Estado» sobre la tierra; creo que ya se ha liquidado esa fantasía que remonta dicho origen a un *contrato*. El que sabe mandar, aquel a quien la naturaleza le ha hecho *señor*... ¿qué le importan a él los tratados?».

[17] *Humano, demasiado humano* l.1 n.39: La fábula de la libertad inteligible. Cf. n.40: «El superanimal»; ibid., n.94: «El primer signo de que el animal se ha convertido en hombre es que sus actos no se refieren ya al bienestar momentáneo, sino a cosas duraderas, cuando... el hombre busca la utilidad»; ibid., n.98: «Quizá muchos elementos que entran en [illegible] género ha adquirido por herencia del animal».

pena por la violación de las costumbres afecta a toda la comunidad», por lo que el Estado impone un castigo «como una especie de venganza sobre el individuo» [18]. Parejamente, la idea de lo malo se ha transformado: «ser malo es... practicar la inmoralidad, resistir a la ley tradicional, ya sea ésta razonable o absurda» [19].

De ahí se sigue que la voluntad libre del hombre moral no es más que una consecuencia, una imposición de la fuerza coercitiva de la moral-costumbre. Una acción contra el prójimo es mala, no porque se haga con voluntad libre, sino que ha de interpretarse como hecha con voluntad libre porque la moral-costumbre la considera mala. El hombre ha entrado así en una *moral externa*. Su *interioridad* es sólo la condición indispensable para pertenecer a esta moral externa de las costumbres. Su calificación de bueno o malo nada tiene que ver con un bien o mal exigido por un imperativo inmanente o por una norma objetiva [20].

La otra consecuencia es la *pura relatividad* de esta moral externa. Las categorías de lo bueno y lo malo varían según las costumbres de los distintos pueblos. Lo que pasa en una colectividad como bueno, puede ser malo e inmoral en otro de distintas tradiciones. Por ello «todas las cosas buenas fueron en otro tiempo malas» [21]. Incluso surgieron nuevos hombres superiores y poderosos en un pueblo que rompieron el yugo de una moralidad cualquiera y proclamaron nuevas leyes, y con ello impusieron nuevas costumbres y nuevas valoraciones del bien y del mal [22].

Y ya se perfila la última consecuencia de esta visión genealógica del origen de la moralidad: Que el fuerte y potente, capaz de devolver mal por mal, se llama bueno; y el que es impotente y no puede hacer esto, pasa por malo. «Bueno y malo equivalen, pues, a noble y poderoso, amo y esclavo» [23].

Moral de los señores y moral de los esclavos.—Tal es el tema dominante en la «doctrina» moral de Nietzsche, a través de la cual acomete la tarea destructora de los valores morales. La teoría se halla un tanto difusa en todos sus escritos, y la proclama abiertamente en sus dos obras mayores.

[18] *Aurora* l.1 n.9.

[19] *Humano, demasiado humano* l.1 n.96, en *Obras* I (p.296): «La diferencia fundamental que ha llevado a los hombres a distinguir lo moral de lo inmoral, lo bueno de lo malo, no es la diferencia entre *egoísta* y *altruista*, sino la diferencia entre la 'adhesión a una ley tradicional' y 'la tendencia a emanciparse de ella'».

[20] Ibid., n.96: «La manera como se ha formado esta tradición es indiferente...; en todo caso, se ha formado sin consideración al bien o al mal o a cualquier imperativo inmanente y categórico, sino, ante todo, en vista de la conservación de una comunidad...; todo uso supersticioso que deba su nacimiento a un accidente interpretado en falso produce una tradición y es moral seguirla...; emanciparse de ella es... más nocivo a la comunidad que al individuo».

[21] *Genealogía de la moral* 3.ª n.9, en *Obras* III (p.651): «Todas las cosas buenas fueron en otro tiempo cosas malas; de todo pecado original ha nacido una virtud original. El matrimonio, por ej., pareció durante largo tiempo un atentado contra el derecho de la comunidad..., los hombres se ruborizaban de ser dulces, como ahora nos ruborizamos de ser duros».

[22] *Aurora* 1.º n.14.

[23] *Humano, demasiado humano* 1.º n.45, en *Obras* I p.282: «Se pertenece, en calidad de malo, a la clase de los «malos», a un grupo de hombres avasallados, impotentes, que no tienen espíritu de cuerpo. Los buenos son una casta; los malos, una masa semejante al polvo *Bueno y malo equivalen, durante un cierto tiempo, a noble y villano, a amo y a esclavo*».

Nietzsche ha admitido en sus investigaciones morales «dos tipos fundamentales, de los que se desprende una distinción fundamental. Hay una *moral de los señores (Herren)* y una *moral de los esclavos*» [24]. La doble designación está en correspondencia con la doble prehistoria del bien y del mal: la del bárbaro primitivo que imponía por la fuerza su propia utilidad, y la de los débiles y subyugados por la fuerza en el Estado a la clase dominante. «Las diferenciaciones de valores en el terreno moral han nacido, ya bajo el imperio de una especie dominante..., ya también en el seno mismo de los dominados, entre los esclavos y dependientes de todas clases». Ambas clases han dado una distinta valoración y sentido al bien y al mal. Pero la primera y primordial evaluación procedió de los señores dominadores. No se olvide que ellos implantaron el Estado, imponiendo con su fuerza y tiranía la moral de las costumbres a los dominados.

Pues bien, para los señores y dominadores, «la antítesis de lo bueno y malo equivale a la de *noble* y *despreciable*». Estos hombres superiores desprecian al cobarde, al temeroso, al mezquino, al adulador y mentiroso. Mientras que honran y tienen por bueno, en sí y en los otros, todo lo que es superior y altivo, fuerte y dominador [25].

a) Nietzsche traza primero el cuadro de esta *moral de los señores*. La raíz de la misma, su razón más profunda, está en el principio, con frecuencia repetido, de que los valores del bien y mal se aplican primero al hombre, y de él derivan a las acciones, contra lo que se supone comúnmente. Y el hombre noble y poderoso, en quien la vida se afirma en plenitud de fuerza y agresividad, es él mismo *creador de valores*. «Tiene el derecho de determinar el valor, no tiene necesidad de ratificación». Por consiguiente, encuentra como bueno, o noble, todo lo que halla en su propia persona, todo lo que le honra; y «decide que lo que le es perjudicial es *malo en sí*». Su moral es, por lo tanto, «la glorificación de su individualidad *(Selbstverherrlichung)*» [26].

Las manifestaciones o tendencias de esta moral del noble corresponden a ese sentimiento de glorificación de sí. Nietzsche enumera los modos principales de comportamiento en la moral de los señores. Mencionemos algunos: «El hombre noble viene en ayuda de los desgraciados, no por compasión..., sino, más bien, por un impulso que crea la superabundancia de fuerzas», por «la conciencia de una riqueza que querría dar y repartir». Está «orgulloso de no haber sido hecho para la piedad». Siente placer en ser severo

[24] *Más allá del bien y del mal* sec.9 n.260, en *Obras* III p.568.

[25] Ibid., n.260 (todos los textos citados son de este parágrafo).

[26] Ibid., n.260: «Es evidente que las denominaciones de valores fueron primeramente aplicadas al hombre, y más tarde solamente, por derivación, a las acciones. Por eso los historiadores de la moral cometen un grave error comentando sus investigaciones por una cuestión como ésta: ¿Por qué alabamos las acciones que se ejecutan por piedad? El hombre noble posee el sentimiento íntimo de que tiene el derecho a determinar el valor, no tiene necesidad de ratificación. *Decide que lo que le es perjudicial es malo en sí*, sabe que, si las cosas son honradas, es él quien les presta este honor; *él es el creador de valores*. Todo lo que encuentra en su propia persona, todo lo honra. Tal moral es *la glorificación de su individualidad*». Cf. n.261: «*Crear valores* es un derecho de los amos por antonomasia».

y duro, y a él se aplica la frase de la saga: «Wotan ha puesto en mí un corazón duro». Desprecia a los débiles y cobardes. «La fe en sí mismo, el orgullo de sí mismo, una hostilidad fundamental a los de rango inferior y profunda ironía frente a la abnegación pertenecen a la moral noble», que es justamente opuesta a la moral de la compasión, del sacrificio, del «desinterés» *(Selbstlosigkeit)*. Para esta moral de los señores, es totalmente extraño el principio moderno de «que tenemos *deberes* para con nuestros semejantes...; respecto de los seres de rango inferior... se puede obrar *arbitrariamente*, como nos dicte el corazón». Es también característica de la moral noble la capacidad de «larga gratitud y venganza infinita», la combatividad, la insolencia, una cierta necesidad de tener enemigos (para poder ser amigo verdadero de los propios amigos)... En una palabra, «se mantiene *más allá del bien y del mal*», según dice el título de la obra [27]. Tal es el lema que condensa esta nueva moral, «sin obligación ni sanción», de los señores, que obran sólo a impulsos de los instintos más salvajes, «de la bestia feroz, del soberbio bruto rubio» que anida en ellos y que es capaz de cometer las mayores atrocidades como si fueran «travesuras estudiantiles» [28].

b) *La moral de los esclavos* aparece justamente como la antítesis de la moral de los señores. Nace en el alma de los oprimidos e impotentes, de los asalariados y dolientes. La actitud fundamental de éstos es de «pesimismo y desconfianza», pues no pueden comenzar por afirmarse, ya que nada tienen que afirmar en sí. Por eso comienzan por negar, por condenar los valores y cualidades de los nobles. «La mirada del esclavo es desfavorable a las virtudes de los poderosos. El esclavo es escéptico y desconfiado respecto a las «cosas buenas» que los demás veneran». Una vez denigrado el señor como «malo», proceden a alabar las cualidades que sirven para suavizar la existencia de los que sufren. «Aquí vemos honrada la compasión, la mano complaciente y servicial, el corazón compasivo, la paciencia, la diligencia y la humildad, la amabilidad», pues éstas son las cualidades útiles para mitigar el peso de la existencia. «La moral de los esclavos es esencialmente utilitaria».

Otra diferencia fundamental es «la aspiración a la libertad y el instinto de la felicidad», que pertenecen a la moral de los esclavos. Mientras que los hombres aristocráticos, en su calidad de hombres completos, rebosantes de vigor y activos, tienen el sentimiento de que son felices, pues no saben separar la felicidad de la acción y no tienen necesidad de construir su felicidad artificialmente [29]. La moral de los esclavos es, en una palabra, la moral del desinterés o abandono, de la abnegación y del sacrificio.

La antítesis de la valoración de lo bueno y lo malo resulta de esta

[27] *Más allá del bien y del mal* n.260 p.569-70.

[28] *Genealogía de la moral* tr.1 n.11, en *Obras* III (p.608): «Entonces gozan plenamente de la emancipación de toda coacción social... vuelven a la simplicidad de conciencia de la fiera, se convierten en monstruos triunfantes, que salen quizá de una innoble serie de homicidios, de incendios, de violaciones, de ejecuciones, con tanto orgullo y serenidad en su alma *como si no hubieran cometido más que travesuras de estudiantes*».

[29] *Más allá del bien y del mal* sec.9 n.260 p.570; *Genealogía de la moral* tr.1 n.10 p.607.

doble moral necesariamente. Porque el hombre noble ha sacado de su propio yo la idea fundamental de lo «bueno» como lo excelente y poderoso; mientras que «lo malo» *(schlecht)*, lo despreciable y vil, es creación posterior, algo accesorio. En cambio, el esclavo, en su hostilidad y odio contra los señores, hace entrar en el concepto del «mal» *(Böse)* «todo lo que es poderoso y peligroso, todo lo temible», es decir, todas las cualidades y hechos de los aristócratas. Así resulta que, para la moral de los viles y esclavos, todo lo bueno de los señores entra en la categoría de lo *malo-moral (Böse)*. Los buenos son, en cambio, los humildes y despreciables, el hombre bonachón *(bonhomme)* e inofensivo, todo lo que para los nobles era tenido por malo físico *(schlecht)*. Lo malo-moral *(Böse)* resulta, pues, propio y exclusivo de la moral de los esclavos. El malvado *(böse)* no es más que la calumnia del impotente contra el potente, del malo *(schlecht)*, del hombre vil y despreciable, «contra el aristócrata, el poderoso, el dominador, pero ennegrecido, visto al revés por la mirada venenosa del resentimiento». «Según la moral de los esclavos, el hombre malo *(böse)* inspira, pues, temor; según la moral de los señores, el hombre bueno es el que inspira temor y quiere inspirarlo, mientras que el hombre «malo» *(schlecht)* es el hombre despreciable» [30].

El resentimiento y la rebelión de los esclavos.—Tal parece ser el comienzo del tercer período en la evolución histórica de la moral según Nietzsche. «La rebelión de los esclavos en la moral comienza cuando el *Ressentiment* se hace creador y engendra valores». La raíz de tal movimiento rebelde de los esclavos está en el *resentimiento;* es la actitud de estos seres «a quienes la verdadera reacción, la de la *acción*, les está prohibida y no encuentran compensación sino en una venganza imaginaria. Mientras que la moral aristocrática nace de una triunfal afirmación de sí mismo, la moral de los esclavos opone desde el principio un *no* a todo lo exterior, a lo que es de otro modo, a un «no sí mismo»; y este *no* es su obra creadora». El resentimiento de los esclavos e impotentes opone, pues, una actitud de *negación* frente al mundo contrario y exterior de los nobles y potentes. Tiene necesidad de estímulos contrarios «para desarrollar su acción; es fundamentalmente *una reacción*». La moral de los esclavos, nacida del resentimiento, procede de una inversión en la apreciación de los valores de los nobles; es, esencialmente, una moral negativa [31].

Por esta misma fuerza *reactiva*, los hombres del vulgo, los «desgraciados», «oprimidos» y «agobiados» se lanzan a la acción. Su principal medio de autodefensa y de lucha, junto con el odio resentido frente a los conquistadores, es la prudencia de los débiles, una especie de astucia. Al contrario de la ingenua espontaneidad y franqueza de los nobles, «el hombre del resentimiento no es ni franco, ni ingenuo ni leal consigo mismo. Su alma, de mirada tor-

[30] *Más allá del bien y del mal* n.260 p.570; *Genealogía de la moral* l.1 n.10 p.606.
[31] *Genealogía de la moral* n.10 p.606.

ba; su espíritu ama los rincones, los senderos ocultos y las puertas falsas...; sabe callar, no olvidar, esperar, empequeñecerse provisionalmente, humillarse. Tal raza, compuesta de hombres del *resentimiento*, terminará necesariamente por ser más *prudente* que cualquiera otra raza aristocrática» [32].

De esta manera, la masa de los pobres y envilecidos esclavos, en virtud de su número y de su astucia, se convierte en una fuerza avasalladora. A la vuelta de prolijas y desordenadas, aunque ingeniosas disquisiciones [33], Nietzsche contempla, en el proceso histórico, el fenómeno de que los dos valores opuestos «bueno y malo» y las dos razas de señores y esclavos que representan las morales contrarias «se han entregado en este mundo, durante miles de años, a un combate largo y terrible; y por más que desde hace mucho tiempo el segundo lleva la ventaja, hoy día no faltan sitios en que la lucha se prosigue con suertes diversas» [34]. La frase condensa las dos fases del proceso histórico. Es decir, en este milenario combate entre los dos ideales y las dos castas que los sustentan, hubo una primera época en que comenzó con empuje irresistible la insurrección de los esclavos por obra de un pueblo, paladín de la casta de los impotentes. Tal fue el *pueblo judío*. «Con los judíos comienza la rebelión de los esclavos en la moral», exclama Nietzsche, quien morosamente describe la lucha terrible por la inversión de todos los valores de las castas nobles, de los pueblos paganos [35]. La lucha se hizo más palpable y adquirió todo su vigor en la enemistad entre Roma y Judea. El pueblo romano, representante de la casta de señores, consideraba al pueblo judío como opuesto a su ideal pagano y que odiaba al género humano [36], y que este odio a la humanidad lo transmitió al cristianismo. Nietzsche proclama que dicha rebelión judaica, transmutadora de todos los valores de las razas nobles y paganas (por lo tanto, de índole ideológica), se ha

[32] Ibid., n.10 p.607.

[33] En especial, toda la disquisición de *Genealogía de la moral*, tr.2 n.617ss, sobre *la buena y la mala conciencia*, que discurre en el mismo sentido. La «buena conciencia» o «la conciencia inocente» pertenece a los valores de los nobles. La «mala conciencia» es la de las clases débiles, que han creado la moral contraria, la de los hombres de ciencia, los filósofos e intelectuales que han interpretado erróneamente los valores de la justicia, del deber, de la pena y castigo, etc.

[34] *Genealogía de la moral* tr.1 n.16 p.614.

[35] *Genealogía de la moral* l.1 n.7 (p.604-5). «La historia de la humanidad sería... cosa bien estúpida sin el espíritu que le han animado los impotentes. Tomemos, desde luego, el ejemplo más saliente. Todo lo que en la tierra se ha emprendido contra los «nobles», los «poderosos», contra los «señores», contra el poder, no entra en línea de cuenta si se compara con lo que han hecho los judíos; los judíos, ese pueblo sacerdotal que terminó por no encontrar satisfacción contra sus enemigos y dominadores más que por una radical *transmutación de todos los valores*... Los judíos han sido los que, con una lógica formidable, han osado derribar la aristocrática ecuación de los valores... Han mantenido esta inversión con el encarnizamiento de un odio sin límites (el odio de la impotencia) y han afirmado: «Los miserables son únicamente los buenos; los que sufren, los necesitados, los enfermos, los deformes son también los únicos piadosos...; por el contrario, vosotros, los nobles y poderosos, seréis perpetuamente malos, crueles, avariciosos, impíos, y eternamente seréis los réprobos, los malditos, los condenados. Se sabe quién ha recogido la herencia de esta depreciación judaica (los cristianos). Yo recuerdo... la conclusión a que llegué en otro lugar. Quiero decir que con *los judíos comienza la rebelión de los esclavos en la moral*; esta rebelión que tiene tras de sí una historia de veinte siglos y que no perdemos hoy de vista más que porque ha obtenido la victoria». El texto a que alude es de *Más allá del bien y del mal* sec.5 n.195, en *Obras* III p.157, donde repite el mismo alegato.

[36] Ibid., 1.º n.16 p.614.

continuado por el cristianismo bajo otro signo peligroso de seducción y de atracción fascinante, bajo «ese símbolo de la «santa cruz», esa horrible paradoja de «un Dios crucificado», ese misterio de una inimaginable y última crueldad, la crueldad loca de un Dios que se hace crucificar por la salvación de la humanidad» [37].

La lucha judeo-cristiana por la transmutación de todos los valores de la moral de los señores terminó con la *victoria*, afirma. Los señores han sido abolidos, y la moral de los esclavos, del populacho que exalta la piedad, la pobreza, la abnegación, ha triunfado de todo otro ideal más noble [38]. Ya le veremos combatir el cristianismo como la encarnación de la moral de los esclavos.

La victoria no es definitiva. Por lo menos, Nietzsche no lo cree así. Piensa que, en el mundo moderno, el cristianismo está en receso y aun en trance de desaparecer. La «domesticación» del «bruto rubio» que hay en el fondo de todas las razas aristocráticas, bajo la influencia de la valoración moral cristiana, no puede, por tanto, perdurar. Además, estos hombres nobles, como naturalezas fuertes que se encuentran en la plenitud de su desarrollo, poseen «una superabundancia de fuerza plástica, regeneradora y curativa» que les hará «sacudir la roña» de esta civilización enferma y decadente, producida por el cristianismo [39].

Porque Nietzsche afirma que, en el mundo moderno, como en toda civilización superior, andan mezclados, en gran confusión y continua lucha, los caracteres de las dos razas y de las dos morales [40]. De ahí viene, de la influencia nefasta que ejerce el cristianismo con su moral de rebaño y los instintos de obediencia, la enfermedad y decadencia de la cultura de Europa. No se cansa de lamentar esta degeneración de la cultura europea bajo los efectos de la dominación milenaria del ideal cristiano. Los síntomas de esta disolución del valor del hombre y su cultura se hacen palpables en el arte, sobre todo wagneriano, en los errores de la ciencia y de la filosofía, en la general tendencia europea del hombre de rebaño a glorificar las cualidades de benevolencia, sociabilidad, dulzura, piedad, etc. Y su repercusión es aún mayor en las instituciones sociales y políticas, pues Nietzsche ha combatido rudamente todo el *movimiento democrático* y *socialismo* modernos como el último resultado de esta degradación en la organización política de Europa [41]. Se trata de una general decadencia de la vitalidad.

[37] Ibid., 1.° n.8 p.605.

[38] Ibid., n.9 (p.605-6): «Inclinémonos ante los hechos consumados: el pueblo es el que ha vencido, o bien «los esclavos», o bien «el populacho», o bien «el rebaño», llamadle como queráis. . Los «señores» han sido abolidos; la moral del hombre común ha triunfado. Podéis, si queréis, comparar esta victoria a un envenenamiento de la sangre (ha producido la mezcla de razas) . , pero es indudable que esta intoxicación ha triunfado».

[39] Ibid., n.10 p.607-8; n.11 p.609.

[40] *Más allá del bien y del mal* sec.9 n.260, en *Obras* III p.569.

[41] *Más allá del bien y del mal* sec.5 n.198-203; sec.6 n.207-9, etc. Cf. n.203 (p.522-23): «Nosotros, que consideramos *el movimiento democrático* no sólo como una forma de decadencia de la organización política, sino también como una forma .. de empequeñecimiento del hombre, como la *nivelación* del hombre y su disminución de valor, ¿adónde hemos de dirigir nuestras esperanzas? Hacia los «nuevos filósofos»... hacia los espíritus de bastante impetuosidad para provocar apreciaciones opuestas, para transformar y derribar los «valores eternos»; hacia los vanguardistas, hacia los hombres del porvenir... para forzar a la vo-

El superhombre.—Nietzsche ha fustigado, pues, de mil maneras los diversos aspectos de la civilización moderna como síntomas de enfermedad y decadencia, de degeneración del hombre y debilitamiento de su fortaleza, que han brotado de esa moralidad del rebaño cual es la moral de los esclavos: la «objetividad» del espíritu científico, «el arte por el arte», la tolerancia, las instituciones liberales, la igualdad de derechos, el escepticismo y pesimismo, lo mismo que la democracia, el socialismo y anarquismo, todos son signos de la misma descomposición y decadencia, que «hoy día se llama en Europa *progreso*». Y todos han sido producidos por el predominio del instinto de rebaño. «La moral es hoy día, en Europa, moral de rebaño...; el movimiento democrático continúa la herencia del cristianismo»[42].

Urge, por tanto, reaccionar contra esa disolución de los instintos más fuertes del hombre, devolver de nuevo a su vigor y fortalecer esos instintos fuertes y peligrosos de «la bestia rubia que está en el fondo de las razas aristocráticas». Tal es la «nueva tarea» que Nietzsche preconiza para «los espíritus libres»[43]. «Para realizar esto será preciso un día una nueva especie de filósofos y de jefes»[44]. Y sobre todo de hombres fuertes, de los nuevos bárbaros, que Nietzsche saluda con expresiones ditirámbicas bajo la imagen del «bruto rubio germánico»[45].

luntad de miles de años a entrar en vías nuevas... Será preciso un día nueva especie de filósofos y jefes... La universal *degeneración del hombre* que desciende hasta ese grado de rebajamiento que los *cretinos socialistas* consideran como «el hombre del porvenir»... esta degeneración... del hombre hasta el perfecto animal de rebaño (o, como dicen, al hombre de la sociedad libre»), este embrutecimiento del hombre hasta un pigmeo de derechos iguales y de pretensiones igualitarias, sin duda alguna esta degeneración es posible». Cf. sec.6 n.208. 209, etc. La repulsa de la democracia y el socialismo se reitera en otros muchos lugares de sus obras. Así, *Voluntad de dominio* n.752-758, etc.

[42] Ibid., sec.5 n.201-202.

[43] *El ocaso de los ídolos. Incursiones de un inactual* n.38, en *Obras* IV (p.443): «Las instituciones liberales dejan de ser liberales una vez conquistadas; más tarde, no hay peores enemigos de la libertad, enemigos más sistemáticos que las instituciones liberales... Liberalismo significa: hacer de los hombres animales de rebaño... Libertad significa que los instintos viriles, los que se complacen en la guerra y en la victoria, adquieren preponderancia sobre los demás instintos, sobre todo sobre el instinto de felicidad. El hombre que se ha hecho libre... pisotea aquellas formas de bienestar con que sueñan los mercachifles, los cristianos, las vacas, las mujeres, *los ingleses y demás demócratas*. El hombre libre es guerrero».

[44] *Más allá del bien y del mal* n.203, en nota 41.

[45] *Genealogía de la moral* tr.1 n.11, en *Obras* III (p.608): «En el fondo de todas esas razas aristocráticas es imposible no reconocer *la bestia feroz, el soberbio bruto rubio* que merodea en busca de una presa y de carnicería; este fondo de bestialidad... rebrota de vez en cuando, porque es preciso que el bruto se muestre de nuevo... Las razas nobles son las que han dejado la idea del *bárbaro* en todas las huellas de su paso... Su indiferencia y menosprecio por todas las seguridades del cuerpo, por la vida, por el bienestar, la terrible alegría y el gozo profundo que experimentaban en toda destrucción, en todas las voluptuosidades de la victoria y la crueldad: todo esto se resumía para aquellos que eran sus víctimas en la imagen del «bárbaro», del «enemigo malo», de algo como el *vándalo*».

Nietzsche soñó incluso con la formación de esta nueva raza o casta superior mediante el acoplamiento de la raza judía con el ario o germánico, al modo de la cría de animales. No obstante los anatemas antes lanzados contra los judíos como fundadores de la moral de los esclavos, Nietzsche no es antijudío y en su correspondencia reprocha siempre «el antisemitismo» de muchos alemanes. Ahora exalta a los judíos como la raza más fuerte: «Los judíos son, incontestablemente, la raza más enérgica, la más tenaz y la más pura que hay en la Europa actual». Y en seguida propone el acoplamiento del judío con lo mejor de la raza germánica, «el noble oficial prusiano; sería por todos conceptos muy interesante buscar el medio de unir y acoplar, el uno sobre el otro... (para) la educación posible de una casta nueva destinada a dominar en Europa» (*Más allá del bien y del mal* sec.8 n.251, en *Obras* III p.561). Añade también (ibid., p.560) el acoplamiento de los razas a los judíos y germanos para fundar «una nueva casta que la rigiera (a Europa), una voluntad única for-

En todo caso, anuncia la creación del «hombre del porvenir», del hombre superior que ha de realizar la liberación del mundo a través de la transmutación de todos los valores de la moral vulgar del rebaño o de los esclavos, salvándole de su decadencia, de la impotencia de su voluntad y del nihilismo. Será «el anticristo y antinihilista, el vencedor de Dios y de la nada». Tal es la aspiración y esperanza última con que termina sus alegatos contra la moral [46].

Este hombre del porvenir, de raza superior y transformador de valores, es el *superhombre*, se identifica con la figura del superhombre que Nietzsche creó en los ditirambos de su *Zaratustra*. Es cierto que la idea del superhombre se encuentra casi exclusivamente en esa obra; pero coincide en sus rasgos y sentido con el tipo de raza superior que proclama en estas obras. Como los demás conceptos básicos proclamados en el *Zaratustra*, pertenece al núcleo central de su pensamiento.

El enigmático profeta persa anuncia desde un principio que viene a proclamar el mensaje del «superhombre» en conexión con los otros temas de la muerte de Dios y el eterno retorno. «Yo predico el superhombre. El hombre es algo que debe ser superado» [47]. «¡Mirad! Yo soy el que anuncia el rayo..., pero este rayo es el superhombre» [48]. Pero las imágenes del «mar», del «rayo» y otros varios símbolos que se emplean en la cursi ditirámbica de esta obra poética no nos dicen gran cosa de lo que es el superhombre. La noción más general del mismo está en el lema antes dicho y que tanto repite: «El hombre es algo que debe ser superado». La idea del superhombre apela a la superación del hombre común o del rebaño, y a la creación del hombre superior, coincidente con el tipo de raza noble y bárbara de que antes se ha hablado.

Los rasgos del superhombre serán, pues, equivalentes a los de la figura de ese noble «bruto rubio» antes descrito. Ante todo, será el hombre terreno y materialista de la concepción nietzscheana, que trae «el sentido de la tierra», la afirmación de la vida corporal y terrestre, que ama el cuerpo con sus instintos y desprecia el alma con sus ilusiones ultraterrestres [49]. A los «despreciadores del cuer-

midable, capaz de perseguir un fin durante miles de años». Ibid., n.208 p.530, donde presenta al pueblo ruso como guerrero e imperialista y anuncia profético la amenaza de Rusia sobre Europa.

A la vez, pues, que preludia el racismo de Hitler, se aparta de su antisemitismo y propone un singular tipo de racismo sincretista. Porque Nietzsche se presenta como «un europeo», enemigo de los nacionalismos estrechos y su pequeña política. Y son conocidas sus furiosas diatribas contra los alemanes, sus filósofos y su cultura, a lo largo de sus escritos (otra nota de su racismo es que propugna la prohibición de tener hijos en las razas débiles y decadentes, en *Voluntad de dominio* n.734).

[46] *Genealogía de la moral* tr.1 n.17 (fin) (p.616): «Todas las ciencias deberán preparar en adelante la tarea del filósofo del porvenir; esta tarea consiste en resolver el problema de la evaluación, en determinar la *jerarquía de valores*». Ibid., tr.2 n.24.25 (fin) (p.640): «Este *hombre del porvenir* que nos ha de liberar del ideal... del gran hastío, de la voluntad de la nada y del nihilismo; esa campanada de mediodía y del gran juicio, ese liberador de la voluntad que devolverá al mundo su fin y al hombre su esperanza, este *anticristo* y *antinihilista*, este vencedor de Dios y de la nada, tendrá que venir algún día ..., quiero decir Zaratustra, el impío». Cf. *Más allá del bien y del mal* n.203, en nota 41.

[47] *Así habló Zaratustra*. Preliminar 3.º, en *Obras* III p.244. Ibid., p.245: «Escuchad: yo os diré lo que es el *superhombre*: el superhombre es este mar de que os hablaba».

[48] Ibid., n.4 p.247.

[49] Ibid., n.3 (p.245): «Escuchad, y yo os diré lo que es el superhombre. El superhombre

po» les dice Zaratustra: «Para mí no son el puente que conduce al superhombre» [50].

Como aquel tipo de raza aristocrática, el superhombre es el *creador de valores*. Porque el hombre es el que pone los valores en las cosas, dándoles un sentido humano. La obra creadora es la obra de evaluación, de estimación de los valores. Y el que crea los valores es también «el que destruye»; se entiende, los valores antiguos del rebaño [51].

Este superhombre creador es, por lo mismo, el que realiza *la transmutación* de todos los valores. A la evocación del superhombre liga Zaratustra su terrible discurso *De las viejas y nuevas tablas*, que sintetiza la destrucción de las viejas tablas de la moral antigua, creando la nueva moral de los amos. «Pues este creador es el que crea el fin de los hombres y da su sentido y su porvenir a la tierra; él es el único que *crea el bien y el mal de todas las cosas*». En este camino del descubrimiento de los nuevos valores encontró Zaratustra la idea del superhombre y su doctrina, como «el mediodía de los hombres y de la tierra, y esta venida del superhombre es lo que viene a anunciar [52].

El superhombre no es un individuo singular, sino un símbolo. Es simplemente el tipo de la nueva raza noble de hombres del porvenir que se han superado a sí mismos y vendrán a transformar el mundo y sus valores. En el libro IV del *Zaratustra*, Nietzsche viene a identificar el superhombre con «los hombres superiores», a quienes dirige su exhortación a superarse, a ser como dioses, a suplantar al viejo Dios que ha muerto. En la plaza pública, ante el populacho que grita: «No hay hombres superiores; todos somos iguales, un hombre vale lo que otro hombre; ante Dios todos somos iguales», Zaratustra apostrofa a sus «hombres superiores»: «¡Pero si ese Dios ha muerto!... Hombres superiores, ese Dios ha sido vuestro mayor peligro..., ahora queremos nosotros... que viva el superhombre» [53]. El discurso prosigue exhortándoles a despreciar a los débiles y míseros, a las pobres gentes que predican la resignación, la humildad,

es el sentido de la tierra . Yo os conjuro, hermanos míos, a que permanezcáis fieles al sentido de la tierra y no prestéis fe a los que os hablan de esperanzas ultraterrenas. Son destiladores de veneno, conscientes o inconscientes».

[50] Ibid.: *De los despreciadores del cuerpo* p.250.

[51] Ibid.: *De los mil y un propósitos* (p.272): «Los hombres crearon ellos mismos el bien y el mal. En verdad, no les cayeron del cielo. Los valores los puso el hombre en las cosas para conservarse: dio un sentido humano a las cosas. Estimar es crear ..., es convertir las cosas creadas en tesoros y joyas. Sólo por la estimación hay valores; y sin ella estaría vacía la nuez de la existencia... El cambio de los valores es el cambio de los creadores. El que crea destruye siempre».

[52] Ibid.: *De las viejas y nuevas tablas* p.355. Ibid., p.356: «Allí fue donde recogí en mi camino la palabra «superhombre» y esta doctrina: el hombre es algo que debe ser superado; el hombre es un *puente* y no un fin , un camino hacia nuevas auroras». Ibid.: *De los convalecientes* (p.370): «Yo volveré eternamente a esta misma vida, a esta vida bienaventurada..., para enseñar el eterno retorno de todas las cosas..., a fin de enseñar a los hombres *la venida del superhombre*».

[53] Ibid.: *Del hombre superior* n.1-20. Cf. n.1-3 (p.408): «¡Ante Dios! Pero ese Dios ha muerto ya. Ante el populacho no queremos ser iguales. Hombres superiores, alejaos de la plaza pública. ¡Ante Dios! ¡Pero si ese Dios ha muerto! Hombres superiores, ese Dios ha sido vuestro mayor peligro. No habéis resucitado hasta que él bajó a la tumba. Ahora solamente vuelve el mediodía, ahora el hombre superior es el amo... Ahora es cuando la montaña del porvenir humano va a dar a luz. *Dios ha muerto*. Ahora queremos nosotros que viva *el superhombre*... El superhombre me preocupa, es para mí la idea fija».

la prudencia y la larga serie de pequeñas virtudes; a superar esas «pequeñas» virtudes, que son falsos valores, y elevarse por encima del populacho mediante la fuerza, valentía y altivez, aun a costa del «mal» o daño hecho a esas gentes. Porque «el hombre debe hacerse mejor y más malo. El mayor mal es necesario para el mayor bien del superhombre»[54].

El sentido del superhombre para Nietzsche es el de finalidad de la vida en el mundo. Todos los hombres y la creación entera deben servir a la formación de esa casta de hombres superiores —la raza de los amos— que han de transformar el mundo y deberán encarnar «la voluntad de poder». Los hombres de ahora son «el puente que conduce al superhombre», decía. Los jueces que condenan y los hombres del crimen justifican «su supervivencia» por la aspiración y el amor al superhombre[55]. Sobre el amor al prójimo está «el amor a lo lejano y futuro». Y el verdadero amor, más que a los hombres del vulgo, debe ser al futuro superhombre, como el verdadero hermano, que es «la razón de ser» del hombre[56]. El mismo amor procreador debe despertar «la sed del superhombre y creador»[57]. Todavía no ha llegado el superhombre, que será el gran mediodía, «lo más hermoso» sobre la tierra, y suplantará a los dioses que han muerto[58]. El superhombre, ese hombre superior del futuro, está «más allá del bien y del mal».

Nietzsche identifica, pues, la imagen ideal del superhombre con ese tipo del «hombre de porvenir» que ha predicado antes como el superior ejemplar de la «casta dominante», transformadora de la civilización y de las estructuras modernas. El *pathos* de la filosofía nietzscheana es la aspiración a una época futura, a un porvenir transfigurador del mundo por la destrucción de toda la mentira de los valores actuales. Todavía con su fantasía busca en el pasado ejemplares de esa figura ideal; son los grandes jefes de las castas dominadoras, guerreros, agresores, despiadados, dechados de brutalidad: César, el otro César Borgia, Federico Barbarroja, Federico el Grande, sobre todo Napoleón, a quien tantas veces exalta: «¡Napoleón, esa síntesis del 'monstruo' y del 'superhombre'!»[59]

Y, por fin, el superhombre es identificado con *Dionisos*, «el dios epicúreo», que es el tipo del hombre divinizado, encarnación de la vida, que da rienda suelta a los instintos de placer y *lucha*

[54] Ibid., n.5.

[55] Ibid.: *Del pálido criminal* (p.260): «No basta que os reconciliéis con aquel a quien quitáis la vida. Que vuestra riqueza sea el amor al superhombre, y así justificaréis vuestra supervivencia».

[56] Ibid.: *Del amor al prójimo* (p.274): «Yo no os predico al prójimo, sino al amigo. Que la causa de tu hoy sea lo futuro y lo más lejano; ama en tu amigo al *superhombre*, como tu *razón de ser*».

[57] Ibid.: *Del niño y del matrimonio* (p.279): «Hasta en el cáliz del mejor amor encontraréis amargura. Pero esta amargura despierta la sed del superhombre y del creador. Di, hermano mío, ¿es éste el matrimonio que tú sueñas?»

[58] Ibid.: *De los sacerdotes* (p.293): «Todavía no ha llegado el superhombre. Yo he visto desnudos a los dos: al hombre más grande y al más pequeño de los hombres». Ibid.: *De las islas afortunadas* (p.290): «La belleza del superhombre se acerca a mí como una sombra». Ibid.: *De la virtud que da* (p.283): «Los dioses han muerto, y ahora queremos que viva el superhombre; ¡éste será un gran mediodía, nuestra última voluntad!»

[59] *Genealogía de la moral* tr.1 n.16, en *Obras* III p.615.

dominadora de la «bestia humana»[60]. Y ese Dioniso, como dirá tantas veces, es Nietzsche mismo, el inmoralista y el Anticristo, que se refleja y oculta tras sus personajes.

Transmutación de todos los valores.—Es el lema que condensa también la filosofía de Nietzsche. Por algo entraba en el título de la obra que iba a estructurar su filosofía: *La voluntad de poder. Ensayo de una transmutación de todos los valores*[61]. Era también el subtítulo del *Anticristo*, que debía formar el primer libro —el único redactado por él—de aquella obra, y que termina con el mismo grito de guerra: «¡Transmutación de todos los valores!» Pero la misma idea se encuentra con frecuencia en sus escritos.

Toda la obra de Nietzsche se reduce, pues, a una «transmutación», «inversión» o «puesta al revés de los valores». La misma tarea subversiva que Marx realizó con las categorías de Hegel, Nietzsche la significa con la expresión redundante: *Umwertung aller Werte* (o *Umkehrung aller Werte*) = transvaloración de todos los valores, subversión o puesta al revés de los mismos.

Habla de continuo de los valores y valoraciones ya desde los primeros escritos. Ha sido llamado «el filósofo de los valores», lo que tendría fundamento si su obra no fuera del todo negativa o subversiva. Evidentemente, no ha creado la palabra *valor*, sino que la ha tomado del lenguaje de los economistas y pragmatistas ingleses, de Bentham a Spencer, pasando por Stuart Mill y Darwin, así como de algunos alemanes, sobre todo de Lotze (citado por él), que están más específicamente en el origen de las concepciones modernas del valor.

Mas, para Nietzsche, todo lo que hay en el mundo se reduce a *valores*. Ello es consecuencia de su negación de la cosa en sí y su teoría fenomenista del mundo-apariencia, que es la verdadera realidad. Frente a los economistas, que veían en la palabra de valor «un bolsillo en que se van metiendo muchas cosas a la vez», él quiere llegar a la noción primera, a la raíz del valor[62]. Y comenzó ya hablando del «valor de la existencia *(der Wert des Daseins)* y de los deberes del hombre»[63]. En efecto, las cosas exteriores son indiferentes o neutras. Todo depende del modo como sus fuerzas activas impresionen a nuestros sentidos, a nuestro sentimiento. Nuestro conocimiento es, por lo tanto, una «apreciación» *(Schätzung)* de la utilidad, de los «tesoros» de las cosas para nosotros, y todo conocer es «evaluar» el sentido de las mismas o apreciar su valor mediante la facultad de *interpretación* o visión del mundo aparente en sus

[60] *Anotaciones a la obra «Así habló Zaratustra»* (inéditos) n.77.81, en *Obras* III (p.449): «El tipo de la vida, tal como la debe practicar el superhombre: un dios epicúreo... Los dueños de la tierra, en fin de cuentas, una nueva casta dominante. De esta casta nace, aquí y allá, un dios del todo hecho epicúreo, *el superhombre, el transfigurador de la existencia*. La concepción *sobrehumana del mundo: Dioniso*».

[61] *Voluntad de dominio*. Prefacio n.4.

[62] *Humano, demasiado humano* l.2, 2.°: *El viajero y su sombra* n.33, en *Obras* I (p.573-4): «Los economistas siguen viendo en la palabra *valor* una unidad semejante y buscando la raíz fundamental de la idea de valor. Como si todas las palabras no fueran bolsillos en los que se van metiendo muchas cosas a la vez».

[63] *Consideraciones intempestivas* 1.°: *David Strauss* n.10 p.45.

distintas *perspectivas.* Así descubrimos el valor de las cosas, o mejor creamos los valores en ese mundo aparente y *perspectivista,* pues nosotros somos los creadores de ese «mundo de perspectivas, de apreciaciones, de colores» que es el mundo de los valores [64].

De ahí las afirmaciones rotundas de Nietzsche: «El hombre es el creador de los valores». «La naturaleza carece en sí de valor, y nosotros hemos sido sus donadores». «Los valores los puso el hombre en las cosas...; estimar es crear...; sólo por la estimación hay valores» [65]. Y ya vimos que son los más fuertes y dominadores, los señores, los que tienen pleno derecho a crear los valores. Porque la medida y principio de esta creatividad o evaluación es la afirmación de la vida en la plenitud de sus instintos salvajes. Y, en definitiva, la mayor fuerza, la voluntad de poder [66].

La consecuencia de esta concepción es la *pura relatividad* de los valores. El hombre los crea según sus necesidades de conservación y aumento de vida. Los distintos pueblos y razas han tenido sus propias tablas de valores. Nietzsche no cree en valores absolutos, como no cree en un mundo de cosas en sí. Es lo que le separa más radicalmente de Platón, iniciador de esta valoración absoluta, que pasó al cristianismo, en que él no cree en conceptos eternos, en valores eternos, en formas eternas y en almas eternas.

Los primeros valores son para Nietzsche los *valores morales,* en ellos incluye en cierta manera todos los otros valores que afectan a la vida. «Con la denominación de moral comprendo yo un sistema de valores que se relacionan con las condiciones de la vida de un ser» [67]. Todos los valores gravitan alrededor de una concepción del bien y del mal.

Esto supuesto, ya hemos visto la historia de la *inversión de todos los valores morales* descrita por Nietzsche. Los judíos primero, y después el cristianismo, realizaron dicha inversión de los valores del mundo antiguo y pagano, de los pueblos salvajes primitivos, que crearon, en nombre de la vida dionisíaca y sus instintos, la moral de los señores, de las castas dominadoras. Los judíos y cristianos son los que han creado la moral actual, que es la moral de los débiles y esclavos, que glorifica como «virtudes» todos los valores contrarios a la vida, condenando los valores de los más fuertes y poderosos. Con ellos ha venido la decadencia de la cultura mo-

[64] *El gay saber* n.301, en *Obras* III (p.143): «Nosotros, que pensamos y sentimos, somos los que realmente hacemos algo que no existe aún: todo ese mundo creciente de apreciaciones, de colores, de evaluaciones, de perspectivas, de grados, de afirmaciones y de negaciones .. Lo que no tiene *valor* más que en el mundo actual, carece de valor en sí mismo, en su esencia; la naturaleza carece siempre de valor, y nosotros hemos sido sus *donadores,* sus atribuidores. ¡Nosotros, y solamente nosotros, somos los que hemos creado el mundo que *interesa al hombre!*» Cf. n.374: «*El carácter perspectivo de la existencia*».

[65] Ibid., 301: *Así habló Zaratustra,* texto en nota 51; *Más allá del bien y del mal,* texto en nota 26. *Ecce Homo. Por qué soy una fatalidad* n.2, en *Obras* IV p.719.

[66] *Voluntad de dominio* (n.671): «¿Cómo se mide objetivamente el valor? Unicamente por la cantidad de fuerza aumentada y organizada». Ibid., n.672: «Todas las evaluaciones son solamente consecuencias y *perspectivas* más estrechas al servicio de esta voluntad única: el evaluar mismo no es más que *una voluntad de poderío.* Una crítica del ser que parta de uno cualquiera de estos valores es cosa absurda e imposible de comprender .. ¡Valuar el ser mismo! ¡Pero si ya el valuar es este ser! Y aun cuando neguemos, hacemos siempre lo que somos».

[67] *La voluntad de dominio* n.256.

derna, del arte, la filosofía y las instituciones sociales. Es «el nihilismo europeo», la enfermedad del pesimismo dominante en la cultura moderna [68].

Ahora se trata de transmutar, o reinvertir y transvalorar esos «valores de decadencia, los valores nihilistas que dominan con los nombres más sagrados». Esta tarea compete al hombre del porvenir, al superhombre, a la nueva casta dominante que se va a formar en el futuro. Es «bueno» lo que enseña como tal la moral de los señores, todo lo que eleva la voluntad de poder y el poder mismo; es «malo» lo que ella condena, es decir, todo lo bueno en la moral de los esclavos, todo lo que proviene de la debilidad [69]. Si alguna moral erige, por lo tanto, Nietzsche, es la moral del más fuerte, el derecho del más fuerte. Y con frecuencia afirma que toda la moral anterior es *inmoral*. Por eso se declara a sí mismo «inmoralista».

Con los valores del bien y del mal, critica los demás valores absolutos. En primer término, los de la *verdad*, bajo la cual se incluyen de nuevo—en otro aspecto—los demás valores. Ha hablado, casi con la misma insistencia, de la *verdad* y el *error*, y no es el caso de extractar sus varios puntos de vista esparcidos a lo largo de sus textos. Su teoría de la verdad tiene el mismo fondo subjetivista, pragmatista y relativista, aún más radical que en los pragmatistas posteriores. Todo lo que sirve y se ordena a la exaltación de la vida será verdadero, y lo contrario error y mentira. No hay verdades absolutas ni conceptos eternos, por lo que todo lo que se cree estar más allá del mundo de la apariencia: las cosas en sí, las sustancias, las causas, el yo y el alma, etc., son simplemente proclamadas como error y mentira. La moral toda del bien y del mal—«la miserable moral de mozos de cuerda» [70]—ha sido una larga historia del error, un error útil y mentira [71].

Nietzsche ha sido siempre un *escéptico* de la *verdad objetiva*. Los únicos filósofos a quienes elogia sin reparos son los escépticos antiguos. Desde su juvenil opúsculo *Sobre la verdad y la mentira* (1873), expresa este escepticismo. El intelecto, dice, nacido por evolución como instrumento para la conservación de la vida, se ejercita en la ilusión representativa como medio para defenderse en la lucha por la existencia. «En él la ilusión, la adulación, la mentira, el engaño, la reserva, la farsa..., son de tal modo la regla y la

[68] *La voluntad de dominio* l.1: *El nihilismo europeo* p.17-65.

[69] *El Anticristo* n.6. Ibid., n.2: «¿Qué cosa es lo *bueno*? Todo lo que eleva en el hombre el sentimiento, la voluntad de poder, el poder mismo. ¿Qué es lo *malo*? Todo lo que proviene de la debilidad. ¿Qué es la felicidad? El sentimiento de lo que aumenta el poder... de haber superado una resistencia. No contento, sino mayor poderío; no paz en general, sino guerra; no virtud, sino habilidad... Los débiles y los fracasados deben perecer; ésta es nuestra primera proposición de nuestro amor a los hombres. Y hay que ayudarlos a perecer. ¿Qué es lo que es más perjudicial que cualquier vicio? La acción compasiva hacia todos los fracasados y los débiles: *el cristianismo*».

[70] *Voluntad de dominio* n.1034.

[71] *Humano, demasiado humano* l.1 n.39, en *Obras* I (p.280): «La historia de las apreciaciones morales es también la historia de un error, del error de la responsabilidad; y esto porque reposa en el error del libre arbitrio». *Voluntad de dominio* (n.402): «*La moral es un error útil*, sobre todo para los más y libres de prejuicio de sus propugnadores, una *mentira* forzosamente estimada». Ibid., n.404: «La moral como *ilusión de la especie*, para animar a los individuos a que se sacrifiquen por el porvenir».

ley, que casi no hay nada más incomprensible en el hombre que un amor puro y desinteresado por la verdad». De ahí que nadie puede pensar que posee alguna verdad si no es tomando «eternas ilusiones por verdades»[72]. La verdad, recalca, es simplemente un mundo movible de metáforas fijadas en largo uso por un pueblo, un conjunto de ilusiones, una serie de convenciones[73].

No es extraño el uso enteramente *relativista* y perspectivista que hace de la verdad en sus obras. La verdad objetiva, para él, no existe. Nietzsche se apropia y toma en serio el verso de Calderón: En este mundo traidor nada es verdad ni mentira... Con frecuencia también, mezcla y confunde la verdad con la veracidad y la sinceridad. Y entonces él mismo, en sus desaforadas críticas y despropósitos contra todos los valores e ideologías, es verdadero y dice la verdad porque es sincero. Con ello quedaría justificado cualquier cinismo. Y en rigor, porque la verdad corre parejas con el bien, todos los conceptos y verdades hasta ahora emitidos serán errores, engaño y mentira. Es el lenguaje muy usado en sus escritos.

La transmutación de los valores se aplica asimismo a lo estético, la belleza y el arte. Ante todo, Nietzsche separa la belleza del bien y la verdad, aunque a este valor le otorga el mismo relativismo. Otras veces los contrapone, sosteniendo que el nuevo arte deberá salvar al mundo de la decadencia de todos los valores. El arte, en todo caso, es también manifestación de «la voluntad de poder», el gran estimulante y poderoso factor de la vida[74]. Su lenguaje más común, en medio de originales pensamientos y reflexiones sobre estética, es de una mordaz crítica contra las formas anteriores del arte.

Y así se prosigue «la transmutación de valores» en los demás campos de la vida y de las instituciones sociales. Los conceptos religiosos son los más directamente combatidos en unión constante con los valores morales. Y, en general, en nombre de la reconversión o vuelta al revés de todos los valores, Nietzsche ha ejercitado su obra demoledora y tenazmente crítica de todas las virtudes cristianas y ha predicado toda suerte de vicios: la libertad sexual, el matrimonio disoluble o libre, la enemistad, la guerra imperialista, con toda suerte de violencias y agresiones a los débiles, en favor de la afirmación de una vida dionisíaca que da rienda suelta a los instintos de la bestia; sin olvidar los conceptos tan despectivos vertidos sobre la mujer y su función siempre inferior respecto del hombre.

[72] *Sobre la verdad y la mentira en sentido extramoral*, en *Obras* V (p.243): «Solo por olvido puede el hombre llegar a pensar que posee una «verdad».. Si es que no se contenta con meras tautologías, es decir, por fórmulas vacías, *tomando de este modo eternas ilusiones por verdades*». Cf. *Así habló Zaratustra* IV: *La sombra* (p.400): «Nada es verdad, todo está permitido».

[73] *Sobre la verdad y la mentira* p.245: «¿Qué es la verdad? Un ejército movible de metáforas, metonimias, antropomorfismos; en suma, un conjunto de relaciones humanas que... a consecuencia de un largo uso fijado por el pueblo, nos parecen canónicas y obligatorias; las verdades son ilusiones de las cuales se ha olvidado que son metáforas que paulatinamente pierden su utilidad y su fuerza».

[74] *Voluntad de dominio* l.3 sec.6: *La voluntad de poder como arte* n.793-852; cf. n.821: «Para un filósofo es una indignidad decir que «lo bueno y lo bello son una misma cosa»; si se añade «y también lo verdadero», se le debe apalear. La verdad es fea».

El mensaje típico y resumen de esta transmutación de todos los valores se encuentra en el apartado del Zaratustra: *De las viejas y de las nuevas tablas*, que, según la crítica actual, debía formar parte de *El Anticristo*. Allí Zaratustra, el impío, el inmoralista, apostrofa a los hombres: «¡Romped, rompedme las viejas tablas!» El término se refiere a las tablas de la ley antigua, a los mandamientos de la moral. En ellas se leía: no matarás, no robarás, como palabras santas. Y Zaratustra replica que los mejores bandidos y asesinos del mundo «han sido provocados por estas palabras santas». Y añade: «¿No es la vida entera un robo y un asesinato? Y, al santificar estas palabras, ¿no se asesina a la misma verdad?» El predicador les exhorta a romper con los maestros de virtud, a reírse de ellos. Nadie puede ya atenerse a la vieja locura que se llama el bien y el mal. «Los hombres buenos nunca dicen la verdad». Y otra exhortación añade: «No tengas compasión de tu prójimo. El hombre es algo que debe ser superado». Los hombres deben, pues, crearse nuevas tablas de conducta que favorezcan el espíritu de lucha, la agresividad de la vida, la violencia, pues «los creadores son duros». Por eso, las nuevas normas de vida las reduce a una: «sed duros» [75].

«Transmutación de todos los valores: he aquí mi fórmula para un acto de suprema afirmación de sí mismo en la humanidad», concluye Nietzsche que, por ello, se llama: «Yo soy el primer inmoralista. Por eso soy *el destructor* por excelencia» [76]. Su obra de transvaloración tiene en efecto todos los visos de ser meramente destructora y negativa, puro nihilismo, sin crear nada nuevo fuera del retorno al ideal del salvaje primitivo o del pagano Dionisos.

El ateísmo. Dios ha muerto.—Es claro que las verdades religiosas son las primeras implicadas, junto con las morales, en esta obra demoledora de los valores. Y parece ser la raíz primera de toda esta obra negativa en la mente de Nietzsche.

La actitud religiosa de nuestro pensador se resume en su *ateísmo*. Ya se ha dicho al principio cómo su actitud atea, su negación de Dios se retrotrae a su primera juventud, casi a la infancia, como signo de su nativa predisposición de rebeldía frente a las ideas religiosas recibidas en la educación paterna. A los trece años, en su primera reflexión filosófica en que surge su *a priori* inmoralista, hace a Dios padre del mal. Desde entonces y antes de ser influido por el ateísmo de Schopenhauer, se orienta instintivamente a la lectura de los libros más radicales. Y relata que «el viejo hegeliano B. Bauer» le recomendaba este tipo de lecturas, como Treitscke y un comentarista de éste, el profesor Hoffmann de Wurzburgo, cuyo escrito le provocó la crisis y la resolución definitiva sobre el ateísmo. «El ateísmo fue lo que me condujo a Schopenhauer» [77].

[75] *Así habló Zaratustra* 3.°: *De las viejas y nuevas tablas* n.1-30, en *Obras* III p.354-366.

[76] *Ecce Homo. Por qué soy una fatalidad*, en *Obras* IV p.718-19; *Las consideraciones intempestivas* p.690.

[77] *Ecce Homo. Las consideraciones intempestivas* 2.° (p.690): «Por aquel escrito (de Hoffmann) me predijo B. Bauer un gran porvenir: el de provocar una especie de crisis y la resolución definitiva del problema del ateísmo; advirtió en mí el tipo de más instintivo y más exento de miramientos en aquel problema. *El ateísmo fue lo que me condujo a Schopenhauer*».

Y, claro está, la doctrina de éste le reafirmó más. Su actitud espiritual duró así toda la vida. Rompió con Wagner cuando éste se inclinó al cristianismo, y se rodeaba de amigos positivistas, ateos y críticos de la religión, como Rée, Overbeck...

La negación de Dios está presente, directa o indirectamente en todos los temas principales de su filosofía positivista y materialista: En la concepción del mundo como un caos, en la negación de la realidad o cosa en sí, de las causas y, de modo tan expreso, de la causa primera, de la sustancia, del yo y, sobre todo, del alma y del espíritu [78].

Las expresiones de un ateísmo declarado se repiten con frecuencia, a veces envueltas en cínicas frases. En un texto de *Humano, demasiado humano* se dice: «La parodia más seria que yo he oído es ésta: En el principio era el absurdo *(der Unsinn)*, y el absurdo era Dios y Dios era el absurdo *(der Unsinn war bei Gott)*» [79]. Dios, por lo tanto, es el no-sentido, el grado cero de la ilusión. Nietzsche se llama a veces: «Nosotros los impíos, los ateos, los inmoralistas». Entre los principios de la nueva comunidad de los espíritus libres se lee: «Primero, no hay Dios» [80]. Y su doctrina de los «cuatro grandes errores» concluye con esta declaración: «Nosotros negamos a Dios» [81].

Nietzsche ha defendido el ateísmo como la postura propia de la nueva cultura que él propugna. En su irracionalismo declara que no se necesitan pruebas para tener la convicción de que Dios no existe, pues toda deducción racional se apoya en falsos supuestos y en el engaño de la lógica. Basta para ello la experiencia de que Dios y la moral, que en ese y otros conceptos se apoya, son enemigos de la vida, han ahogado la vida, extraviado los instintos de la vida y traído la decadencia en el mundo. «El concepto de Dios ha sido inventado como antinomia contra la vida; en él se resume, en unidad espantosa, todo lo que es dañino, venenoso, calumniador, toda la enemistad contra la vida» [82]. Nietzsche, además, se apropia la frase de Stendhal: «La sola excusa de Dios es

[78] *El ocaso de los ídolos. Los cuatro grandes errores* 3.°, en *Obras* IV (p.417): «Y hasta vuestro átomo, ¡oh señores mecanicistas y físicos, cuánto error... contiene todavía! Para no hablar de la «cosa en sí», del *horrendum pudendum* de los metafísicos. ¡El error del espíritu como causa, confundido con la realidad! ¡Y hecho a medida de la realidad! ¡Y *llamado Dios*!»

[79] *Humano, demasiado humano* l.2 p.1.ª n.22, en *Obras* I p.475.

[80] *Ojeada sobre el presente y el porvenir de los pueblos* (póstumo de 1880-1) n.11, en *Obras* II (p.195): «Comienza una época de barbarie, y las ciencias se ponen a su servicio. Pero la ciencia... es mantenida por una comunidad de espíritus libres que dicen: Primero: *No hay Dios*. Segundo: No hay recompensa ni castigo ni para el bien ni para el mal»... Ibid., n.12: «Religión «nouvelle»... Tercero: No hay Dios, no hay más allá, no hay recompensa ni castigos. Cuarto: No más culpables, no más remordimientos de conciencia... Séptimo: Nada de amor al prójimo en general». La misma tabla de principios se repite en *Tratados filosóficos* (inéditos de 1880-81) p.246.269. *Cf.* p.252-4, una serie de aforismos de carácter ateo; así p.252: «Cuáles son las transformaciones que debemos obtener de la doctrina según la cual no hay Dios... ni una ley eterna (humanidad ateo-inmoral), ¿que somos animales?, ¿que nuestra vida no es eterna, que somos irresponsables? El sabio y el animal deben juntarse y producir un nuevo tipo». Ibid., p.253: «Los hombres han creado a Dios, esto es indudable».

[81] *El ocaso de los ídolos. Los cuatro grandes errores* n.8 (p.420): «Nosotros negamos a Dios, negamos la responsabilidad al negar a Dios; sólo de este modo redimimos al mundo».

[82] *Ecce Homo. Por qué soy una fatalidad* n.8 p.723. Cf. p.706: «Esta voluntad me ha llevado lejos de Dios y de los dioses».

que no existe»[83]. Siempre como única prueba de la negación de Dios su *a priori* inmoralista e irreligioso, al modo de Sartre.

En el mismo sentido, Nietzsche ha exaltado el ateísmo de varios modos. Significa para él la liberación de todas las trabas de la moral que impiden la libre expansión de los instintos de la vida, el estado futuro de «los espíritus libres». Al señalar la decadencia irresistible de la fe en el Dios cristiano y que «el triunfo completo y definitivo del ateísmo liberaría a la humanidad de todo sentimiento de obligación», de la conciencia del deber y del pecado, añade: «*El ateísmo y una especie de segunda inocencia* están ligados entre sí»[84]. Y ha alabado *el ateísmo absoluto* como la última fase de la evolución de los hombres que buscan la verdad, «los espíritus espirituales» de su tiempo[85].

Pero la forma más sonada en que se manifestó el ateísmo de Nietzsche es en su famoso grito de batalla: *Dios ha muerto*. Aparece ya como lema en el libro III de *El gay saber*, donde se encuentra también la grotesca leyenda del loco que buscaba a Dios y preguntaba por él en la plaza pública, ante gentes que se mofaban, a los cuales, por fin, gritó: «Dios ha muerto, y somos nosotros quienes le hemos dado muerte». Y el loco, finalmente, entró en las iglesias entonando un *requiem aeternam Deo*[86].

Zaratustra es el que se erige en pregonero de la muerte de Dios, suplantado por el superhombre. Ambos mensajes: Dios ha muerto y el anuncio del superhombre, constituyen el tema más frecuente de la obra. El santo anciano, a quien Zaratustra encuentra primero orando, no se había enterado de que Dios ha muerto[87]. Los crímenes antiguos contra Dios no son tales, porque «Dios ha muerto y con él han desaparecido tales delitos»[88]. Y así va esparciendo Zaratustra, el «impío» *(Gott-los)*, vagabundo y errante por los bosques y plazas, el grito de que «Dios ha muerto»[89].

La muerte de Dios es contrapuesta por Nietzsche al nacimiento del *superhombre*. «Dios ha muerto, ahora queremos nosotros que

[83] *Ecce Homo. Por qué soy tan discreto* (n.3): «¿Acaso estoy celoso de Stendhal? Me ha proporcionado la mejor frase atea que yo pudiera inventar: 'La sola excusa de Dios es que no existe'». Cf. *Así habló Zaratustra. De las islas afortunadas* III (p.289): «Dios es una conjetura ...; si hubiera dioses, ¿cómo soportaría yo no ser un Dios? Por consiguiente, no hay dioses».

[84] *Genealogía de la moral* tr.2 n.20 p.637.

[85] *Genealogía de la moral* tr.3 n.27 (p.677): «*El ateísmo absoluto, leal* (y sólo en esta atmósfera respiramos a gusto nosotros, los espíritus de estos tiempos)... , es la catástrofe imponente de una disciplina dos veces milenaria del instinto de verdad, que... se prohíbe a sí mismo *la mentira de la fe en Dios*».

[86] *El gay saber* l.3 n.108; ibid., n.125, en *Obras* III (p.108-9): «¿Dónde se ha ido Dios? Yo os lo voy a decir, les gritó. ¡Nosotros lo hemos matado, vosotros y yo! ¡Todos somos sus asesinos!... ¿No oímos todavía el grito de los sepultureros, que entierran a Dios? ¿Nada sentimos de la descomposición divina?... ¡*Dios ha muerto*! ¡Y somos nosotros quienes le hemos dado muerte!... Se cuenta, además, de este loco que penetró un día en las diferentes iglesias y entonó un *requiem aeternam Deo*. Expulsado e interrogado, no cesó de responder: ¿De qué sirven estas iglesias, si son las tumbas y los monumentos de Dios?»

[87] *Así habló Zaratustra*. Discurso preliminar n.2 (p.244): «¿Pero es posible? Este santo varón, aquí, en su bosque, no se ha enterado todavía de que Dios ha muerto».

[88] Ibid., p.245.

[89] Ibid., l.3.º: *Sin trabajo* (p.394): «Pues ese Dios antiguo ya no sirve, ha muerto definitivamente». Cf. *De los misericordiosos* (p.291): «Dios ha muerto. La compasión hacia los hombres ha matado a Dios». Ibid.: *El más feo de los hombres* p.395-7; l.4: *La fiesta del asno* p.425, etcétera.

viva el superhombre», es la proclama que dirige Zaratustra a los hombres superiores [90]. La antítesis es completa. El superhombre de la religión del porvenir debe reemplazar a la antigua creencia en Dios. Se trata de la divinización del hombre. ¡Seréis como dioses!, les grita Zaratustra a sus seguidores, tomando el grito de la serpiente.

El sentido del extraño grito de la muerte de Dios lo aclara más Nietzsche al comienzo de la última parte de *El gay saber*. Puesto que para él, Dios no es una última realidad existente, sino mera imaginación, engaño e ilusión de los hombres impotentes, el pregón de «Dios ha muerto» significa que la antigua creencia en Dios, sobre todo la fe en el Dios cristiano, ha sido ya «aniquilada» en el mundo actual de «los espíritus libres». Así lo proclama alborozado Nietzsche como «el más importante de los acontecimientos recientes» [91].

Sobre el origen psicológico del concepto de Dios y de las creencias religiosas, Nietzsche hace suyas las «interpretaciones» corrientes de la filosofía religiosa materialista. Así, la interpretación del animismo, nacida de la experiencia de los sueños, que ha dado origen a la creencia en las almas separadas, luego de los espíritus, buenos y malos, y, por fin, de los dioses. A ella se añade la antigua teoría de Lucrecio: el miedo creó a los dioses. El hombre quiso evitar el miedo que le inspiraban los espíritus malos, y quiso reconciliarse con ellos, tratando de aplacarlos, o de obtener favores de los buenos. «*Toda religión* ha nacido del *miedo* y de la *necesidad*, y es por estas vías de la razón extraviada como ella se ha introducido en la existencia» [92]. En particular para los dioses griegos, adopta la teoría evhemerista de la divinización de los héroes, de los antepasados más nobles. Sería entonces la admiración hacia esos hombres nobles y orgullosos, a la vez que el sentimiento de la propia debilidad e impotencia, los

[90] Ibid.: *De la virtud que da* 3.° p.283, texto en nota 58; ibid.: *Del hombre superior* p.408, texto en nota 53.

[91] *El gay saber* l.5 (posterior al *Zaratustra)* n.343, en *Obras* III (p.161). «El más importante de los acontecimientos recientes—el hecho de que 'Dios ha muerto' y *la fe en el Dios cristiano ha sido aniquilada*—comienza a proyectar sobre Europa sus primeras sombras... Quizá nos encontremos aún demasiado aprisionados por las primeras consecuencias de este acontecimiento... que no nos parecen ni tristes ni sombrías... En efecto, nosotros, filósofos y 'espíritus libres', al saber que 'el antiguo Dios ha muerto', nos sentimos iluminados por una nueva aurora..., el horizonte nos parece libre de nuevo».

Numerosos intérpretes «benévolos» de Nietzsche, entre los comentadores actuales, atenúan su ateísmo y tratan de mil modos de excusarle: No dice que Dios no exista, sino que ha desaparecido. Según otros, el Dios que niega Nietzsche es el falso rostro de Dios, las concepciones falsas de la divinidad del paganismo, o las mil deformaciones de Dios que se hacen tantos cristianos. Otros, incluso católicos, interpretan esta lucha contra Dios como una búsqueda continua de El, una esperanza de encontrarle. Sería un investigador de buena fe, en tenso deseo de hallar la verdad. Para otros, el Dios que niega sería «el Dios de la metafísica», desfigurado por la filosofía tradicional, no el Dios viviente del corazón.

Pero todos estos paliativos chocan abiertamente contra los textos. Según éstos, Nietzsche niega constantemente la existencia de Dios, sobre todo del Dios del «monótono teísmo» (monoteísmo), y más directamente del Dios cristiano, que no es distinto del de la teodicea. Tampoco cabe decir que busca a Dios, puesto que en todas sus expresiones manifiesta una repulsa plena de Dios, el afán de destruir la creencia de Dios y su conocimiento sobre la tierra; es decir, se mueve constantemente por aversión y odio a toda sumisión a Dios. Y el odio a Dios no es búsqueda y deseo de encontrarle, sino movimiento contrario de alejamiento. Nietzsche es, por lo tanto, un ateo militante, y por principio profesa «el ateísmo absoluto», como él dice; es un antiteísta y anticristo declarado que sólo puede parangonarse con Marx y sus seguidores.

[92] *Humano, demasiado humano* n.110.111.132. Cf. *Filosofía general* (inéditos), en *Obras* II p.544-5: *Para el origen de la religión.*

que obrarían la *proyección* sobre seres divinos del ideal de grandeza que no tendrían la fuerza de realizar y les llevaron a venerarlos [93].

De ellas no disiente la otra teoría que inventa Nietzsche sobre el origen de la religión de una «alteración de la personalidad». El hombre ingenuo ha interpretado los fenómenos extraños de su *psiché* con ayuda de entidades personales. «Los estados del alma que le parecían más fuertes él los consideraba como obsesión y sortilegio provocados por el poder misterioso de una persona». El epiléptico despierta más la convicción de que en él entra en juego un poder extraño. «El hombre, que no se atreve a imaginar en sí la causa de ese sentimiento, imagina, por tanto, una personalidad más fuerte, una *divinidad* que viene a sustituir a su propia persona en un caso dado» [94]. Los sacerdotes y fundadores de religiones habrían explotado tales sentimientos de miseria e impotencia de la masa de los débiles, del rebaño, para crear, con el sentimiento de culpabilidad y pecado ante sus males, la necesidad de un redentor, de una religión expiatoria y de un Dios que ayudara a su indigencia [95].

Tales complejas explicaciones no difieren en el fondo de la «ilusión religiosa» de Feuerbach y Marx como una «alienación» y proyección del ideal de grandeza y poder humanos en un ser extraño y superior, o en Dios.

La lucha contra el cristianismo.—Toda la enemiga de Nietzsche contra la moral, Dios y la religión la ha volcado contra el cristianismo. Los ataques que ha dirigido contra ellos, así como contra la filosofía, la ciencia y la cultura en general, van casi siempre unidos con la crítica anticristiana, porque en todos ellos ve valores cristianos o inspirados por el cristianismo. La religión cristiana constituye el núcleo central del combate de Nietzsche por la «transmutación de todos los valores», es decir, por la destrucción de todos ellos.

La lucha anticristiana recorre todas sus obras desde la primera, *El origen de la tragedia*, de la cual dijo que «en todo él se guarda un profundo y hostil silencio sobre el cristianismo». Dicha hostilidad se hace cada vez más declarada en las obras siguientes. Las impugnaciones, juicios desfavorables y, con frecuencia, burlas groseras contra los diferentes aspectos de lo cristiano se encuentran a cada paso en los textos, y sería preciso extractar casi todo el *opus* nietzscheano para apreciar la magnitud del combate entablado por Nietzsche contra el cristianismo. En especial, la moral que intenta destruir y que encierra todos los demás valores es la moral cristiana.

[93] *Humano, demasiado humano* n.114; *Genealogía de la moral* tr.2 n.23.

[94] *Voluntad de dominio* n.135: *Del origen de la religión* IV p.67-8. Ibid., n.135-6: «El origen de la religión se encuentra, por consiguiente, en los sentimientos de poder extremo que toman al hombre por sorpresa y le parecen extraños *(fremd)*. El hombre, en sus momentos más fuertes y pasmosos, no ha querido reconocerse a sí mismo, se ha concebido como pasivo... como violentado—la religión es una duda sobre la unidad de la persona, una *alteración de la personalidad*—; en cuanto el hombre se empequeñece, pone las dos fases: una, lamentable y débil, y otra fuerte y asombrosa, en dos esferas separadas, y llama a la primera 'hombre'; a la segunda, 'Dios'. También Cristo puso su personalidad en una ficción mezquina y pobre, a la cual llamó hombre, y otra a la que llamó Dios, separada (Salvador, Redentor). La religión ha rebajado el concepto 'hombre'; su consecuencia extrema es que todo bien, toda grandeza es realmente sobrehumana .. una gracia».

[95] *Genealogía de la moral* tr.2 n.19-23.

Nada que suene a cristiano es perdonado: el Dios cristiano, Jesucristo como Redentor en la cruz, los evangelios, San Pablo, la Iglesia y, sobre todo, los sacerdotes, inventores de los dogmas para dominar al pueblo, son objeto de los más groseros ataques. El concepto cristiano de Dios es «uno de los conceptos más corrompidos de la divinidad que se han inventado en la tierra»; es la degeneración de lo divino hasta ser la contradicción de la vida, la hostilidad declarada a la naturaleza [96]. Jesús era un judío rebelde que, de haber llegado a la madurez, habría predicado, como Nietzsche, la subversión de la moral. Predicó la rebelión a los míseros y pecadores del bajo pueblo, fue un delincuente político y murió por su culpa. De San Pablo, «el primer cristiano», «el inventor del cristianismo», se dibuja una de las imágenes más sombrías y calumniosas que se han escrito [97]. Predicó «la pésima nueva», siendo el inventor del Redentor clavado en la cruz para expiar los pecados, de la «mentira de Jesús resucitado», de la «impúdica doctrina de la inmortalidad personal», del juicio, castigos y recompensas. «Lo que él mismo no creía lo creyeron los idiotas entre los cuales sembró su doctrina» [98]. Los evangelios valen «como testimonios de la corrupción, ya intolerable, que existía en el seno de las primeras comunidades cristianas». En vano «he buscado en el Nuevo Testamento un rasgo simpático; nada hay en él que sea libre, benévolo, franco ni honesto... Todo es vileza» [99]. Cuando era joven, leía con agrado la crítica de los evangelios, de Strauss. Mas ahora, «¿qué me importan a mí las contradicciones de la *tradición*? ¿Cómo se pueden llamar tradiciones las leyendas de los santos?...; es un simple pasatiempo de eruditos» [100].

En parecidos tonos Nietzsche «critica» la fe de los cristianos, incluida la de Lutero. Y sobre todo a los «sacerdotes», a quienes de continuo persigue como el engendro más pernicioso e inventores de toda la falsedad de los dogmas [101]. Las doctrinas del «más allá» y del «pecado» son el objeto de singular aversión de Nietzsche. «El

[96] *El anticristo* n.18, en *Obras* IV p.41.42; n.39: «En el fondo no hubo más que un cristiano, y éste murió en la cruz. El 'evangelio' murió en la cruz. Lo que a partir de aquel momento se llamó 'evangelio', era lo contrario de lo que él vivió: una mala nueva».

[97] *Aurora* l.1 n.68, en *Obras* II p.42.

[98] *El anticristo* n.41.42; n.27, el esbozo aún más sombrío de la figura de Jesús: «Este santo anárquico, que llamó a la revuelta contra el orden dominante al bajo pueblo, a los réprobos y pecadores, a los Tschandala, en el seno del judaísmo con su lenguaje que aun hoy conduciría a un hombre a la Siberia, fue un delincuente político... Esto le condujo a la cruz. Murió por su culpa. Falta todo motivo para creer que muriese por culpa de otros»

[99] Ibid., n.42; n.34: «Las ideas del 'hijo de Dios', del 'reino de Dios' son 'un cinismo histórico-mundial en la irrisión del símbolo'». Ibid., n.40: «El Dios único, el hijo único de Dios, ambos son productos del rencor». Ibid., n.47: «Lo que nos dintingue no es el hecho de que no encontramos a Dios ni en la historia, ni en la naturaleza, ni detrás de la naturaleza, sino el hecho de que consideremos lo que se oculta tras el nombre de Dios, no como «divino», sino como miserable, absurdo, nocivo, no sólo como error, sino como delito contra la vida... *Nosotros negamos a Dios en cuanto Dios*. Si se nos demostrase este Dios de los cristianos, creeríamos aún menos en él».

[100] Ibid. n.28.

[101] En *El anticristo* n.38 p.482, un buen espécimen de estos ataques contra el sacerdocio: «Hoy se debe saber que un teólogo, un sacerdote, un papa, con cualquier frase que pronuncia, no sólo se equivoca, sino que *miente*... También sabe el sacerdote, como lo sabe cualquiera, que no hay *Dios*, ni *pecado*, ni *redentor;* que 'libre arbitrio' y 'orden moral del mundo' son mentiras... Todas las concepciones de la Iglesia son reconocidas como... la más triste acuñación de moneda falsa que ha existido, hecha con el fin de desvalorar la naturaleza y los valores naturales: *el sacerdote* mismo es reconocido como... *la más peligrosa especie de parásito, como la verdadera araña venenosa de la vida*».

pecado, repitámoslo, esa forma por excelencia de descoco por parte de la humanidad, fue inventado para hacer imposible la ciencia, la civilización y el ennoblecimiento del hombre; el sacerdote domina gracias a la invención del pecado» [102].

En una palabra, el cristianismo es acusado por Nietzsche como causante de toda la degeneración y decadencia del mundo moderno. Es un verdadero *nihilismo*, porque «coloca el centro de gravedad de la vida, no en la vida misma, sino en el «más allá»—*en la nada*—; se ha arrebatado el centro de gravedad a la vida en general» [103]. Por eso, «con el más allá se destruye la vida. *Nihilista* y *cristiano* son cosas que van de acuerdo». Y también *anarquista* y *cristiano* se equiparan. «Se puede instituir una igualdad perfecta entre el cristianismo y el anarquista: su objeto, su instinto tiende solamente a la destrucción» [104]. Y, en fin, el cristianismo es una enfermedad, un centro de espíritus enfermos; ha creado «un mundo-manicomio católico» [105]. «El cristianismo es una insurrección de todo lo que se arrastra a ras de tierra contra lo que está arriba» [106]. «El cristianismo ha sido y es aún hoy la *más grande desgracia de la humanidad*» [107]. Y, en consecuencia, lo más innoble y vergonzoso es hoy día ser cristiano. «Lo que en otro tiempo era malsano, hoy es indecente, es indecente ser cristiano... ¡qué aborto de falsedad debe ser el hombre moderno para no avergonzarse todavía de llamarse cristiano!» [108]

Esta sarta de injurias y muchas más, que revelan un odio enconado al cristianismo, termina con una de las más furibundas imprecaciones acusatorias que se han escrito contra la Iglesia cristiana [109]. Bien es verdad que están concentradas en *El Anticristo*. Pero este opúsculo formaba la primera parte de la obra definitiva

[102] Ibid., n.49 p.492.
[103] Ibid., n.43.
[104] Ibid., n.58 p.500-1.
[105] Ibid., n.38.51.
[106] Ibid., n.43.
[107] Ibid., n.51.
[108] Ibid., n.38. Cf. n.39; *Voluntad de dominio* (n.682): *Yo abomino con odio mortal del cristianismo*.
[109] Ibid., n.62 (p.504-5): «Con esto he llegado al fin y expreso mi juicio. Yo *condeno el cristianismo*, yo elevo contra la Iglesia cristiana la más terrible de las acusaciones que jamás lanzó un acusador. Para mí, es la más grande de las corrupciones imaginables, tuvo la voluntad de la última corrupción imaginable. La Iglesia cristiana no dejó nada libre de su corrupción; de todo valor hizo un no-valor, de toda verdad una mentira, de toda probidad una bajeza de alma. Y todavía se atreven a hablarme de los beneficios que ha reportado a la 'humanidad'. Vive de miserias, creó miserias para eternizarse. Por ejemplo, el gusano del pecado: la Iglesia fue precisamente la que enriqueció a la humanidad con esta miseria...

Yo quiero escribir sobre todas las paredes una eterna acusación contra el cristianismo... Yo llamo al cristianismo la única gran *maldición*, la única gran corrupción interior, el único gran instinto de venganza, para el cual ningún medio es bastante venenoso, oculto, subterráneo; yo la llamo la única inmortal vergüenza de la humanidad. ¡Y se computa el tiempo partiendo del *dies nefastus* con que comenzó esta fatalidad desde el primer día del cristianismo! ¿Y por qué no mejor desde su último día? ¿Desde hoy? ¡Trasmutación de todos los valores!»

Todavía se ha encontrado un breve escrito que la crítica ha demostrado pertenecer a esta obra, conteniendo aún más desaforada maldición contra el cristianismo. Su título: *Ley contra el cristianismo. Guerra a muerte contra el vicio: El vicio es el cristianismo*. Y se firma: *El anticristo*. Texto en 7 artículos, reproducido con otros inéditos, en el trabajo de A. Sánchez Pascual, *Problemas de «El anticristo»*: Rev. de Occidente (agosto-sept. 1973) 225-6. Pero no tiene base alguna la interpretación de este autor de que la actitud anticristiana le vino a Nietzsche de la influencia de Dostojevsky, a quien sólo muy tarde leyó (1888), cuando ese odio estaba fijado en él desde la primera juventud. Y el filósofo ruso no era tan enemigo del cristianismo.

Voluntad de poder, con el subtítulo «Crítica del cristianismo», como parte frontal de la crítica de los demás valores. Y en los otros escritos últimos, sobre todo en el *Ecce Homo*, abundan los mismos o semejantes juicios, que andan más esparcidos en las restantes obras.

Verdaderamente, Nietzsche ha merecido el calificativo de «el anticristo» que él mismo se atribuyó y con el que al final se firmaba. Su obra religiosa parece bien propia de un anticristo empeñado en demoler la religión cristiana, erigiendo frente a ella el ideal de la vida pagana y de los instintos salvajes, ideal simbolizado en el orgiástico Dionisos con quien se identificó. «Nosotros creemos en el Olimpo, no en el Crucifijo»[110]. O como dice el grito final del *Ecce Homo: Dionisio frente al Crucificado.*

El eterno retorno.—Volvamos al pensamiento de Nietzsche sobre las realidades últimas. Ha rechazado el cristianismo con su doctrina de la vida y la felicidad eternas en «el más allá», no se resigna a una vida efímera. El ha enseñado que la única realidad es la vida en devenir, que el alma individual es tan mortal como el cuerpo. Y, sin embargo, sabe muy bien que el hombre quiere una vida eterna, que hay en él una insobornable «voluntad de eternizarse» *(der Wille zum Verewigen)*[111]. En uno de sus cantos Zaratustra exclama con insistencia: «Toda alegría quiere eternidad de todas las cosas... quiere la profunda eternidad»[112].

¿Cómo conciliar ambos extremos opuestos, cómo integrar la eternidad en el tiempo? Porque Nietzsche desea una vida exclusivamente terrena, en este mundo temporal. Para ello ha descubierto una idea que forma parte del núcleo central de su doctrina y será la explicación última del devenir y de la vida: *El eterno retorno* *(der ewige Wiederkehr)* de todas las cosas. Con ello se inventa un simulacro de la vida eterna e inmortalidad de la fe cristiana. Esta vida estará toda en este mundo: «Esta vida de aquí, tu vida eterna». «Imprimamos a nuestra vida la imagen de la eternidad», exclama en los fundamentos previos para la doctrina del eterno retorno.

La concepción del eterno retorno le vino a Nietzsche como súbita inspiración en la famosa «iluminación» de Sils-María, agosto de 1881. Desde entonces le llenó de tensión y espanto y no cesó de pensar en ella; le aterraba, en los momentos depresivos, la idea de revivir eternamente los mismos sufrimientos. Mas pronto le prestó adhesión incondicional, tomándola como visión de poderes superiores y solución del enigma. Por primera vez la expone al final del libro 4 de *El gay saber*, inmediatamente anterior al Zaratustra. Y perfila dicha noción en sus precisos contornos: Esta vida que tú vives actualmente, tendrás que revivirla infinita serie de veces, con cada dolor y cada alegría, cada pensamiento y cada suspiro, con la misma secuencia y el mismo orden. Es la *eterna*

110 *Voluntad de dominio* n.1034.
111 *El gay saber* l.5 n.370.
112 *Así habló Zaratustra. La canción de la embriaguez* 10.11, en *Obras* III p.431.

clepsidra de la existencia. Y cuando comprendas tal pensamiento en toda su fuerza, no desearás otra cosa [113].

La teoría se repite con insistencia en el Zaratustra como otro de sus temas centrales. El profeta se erige también en mensajero del eterno retorno y lo anuncia a los hombres como un pensamiento *abismal*. «De pie, pensamiento abismal, surge de las profundidades de mi ser... Yo, Zaratustra, el afirmador de la vida, el afirmador del eterno retorno, a ti es quien llamo, tú el *más profundo* de mis pensamientos» [114]. Y esclarece la nueva doctrina como el eterno fluir de las cosas, eterno ir y volver, morir y renacer de las vidas. «La rueda de la existencia gira sin cesar» [115]. Este eterno ciclo del morir y volver a existir se repite eternamente para todos, los grandes y pequeños. «Nosotros ya hemos existido una infinidad de veces, y todas las cosas con nosotros» [116]. No solamente los ciclos del tiempo serán iguales en un eterno repetirse de noches y días; también los hombres vuelven, no a una vida nueva o mejor, sino a una vida semejante, a *la misma vida* [117]. Nuestra vida es un largo camino, el mismo camino que se recorre eternamente [118]. El hombre encontrará de nuevo los mismos dolores y alegrías, los mismos amigos y enemigos que en su existencia anterior. Así se constituye el mundo del devenir como un «anillo» o eterno y enmarañado encadenamiento de iguales acontecimientos que se repiten sin cesar [119].

La doctrina del eterno retorno es así concebida por Nietzsche como «una circulación repetida», un *circulus vitiosus* o anillo de sucesos que se cierra en sí mismo. Es la teoría de los *ciclos* que resucitan modernos astrónomos negadores de la creación para el

[113] *El gay saber* l.4 n.341, en *Obras* III (p.159): ¿Qué sucedería si un demonio... te dijese: Esta vida, tal como tú la vives actualmente, tal como la has vivido, tendrás que revivirla... una serie infinita de veces; nada nuevo habrá en ella; al contrario, es preciso que cada dolor y cada alegría, cada pensamiento y cada suspiro... vuelvas a pasarlo con la misma consecuencia y orden, y también esta araña... y también este instante y yo mismo. ¡La eterna clepsidra de la existencia dará vueltas incesantemente, y tú con ella, polvo del polvo! ...Si este pensamiento tomase fuerza en ti... te transformaría quizá, pero quizá te anonadaría también... ¡Cuánto tendrías entonces que amar la vida y amarte a ti mismo para no desear otra cosa sino ésta suprema y eterna confirmación!»

[114] *Así habló Zaratustra* p.3: *El convaleciente* 1.° p.367.

[115] Ibid., 2.° (p.368): «Todo va, todo vuelve; la rueda de la existencia gira sin cesar. Todo muere, todo vuelve a florecer; el ciclo de la existencia se prosigue eternamente. Todo se rompe, pero todo se vuelve a unir de nuevo; eternamente se reconstruye el edificio de la vida... el *anillo* de la existencia permanece eternamente fiel a sí mismo».

[116] Ibid., 2.° (p.369-70): «¡Ay! ¡El hombre volverá eternamente! ¡El hombre pequeño! volverá eternamente... Mira, tú eres el que predica el *eterno retorno*: éste es ahora tu destino. Mira, nosotros sabemos lo que tú enseñas: que todas las cosas se repiten eternamente y que nosotros ya hemos existido una infinitud de veces y todas las cosas con nosotros. Tú enseñas que hay *un año muy grande del devenir*..., este año debe invertirse sin cesar, como si fuera un reloj de arena, de manera que todos estos años *sean iguales unos a otros*, tanto en lo grande como en lo pequeño».

[117] Ibid., p.370: «Yo volveré con este mismo sol, con esta tierra... con esta serpiente, pero *no a una vida nueva, o a una vida mejor, o a una vida semejante*; yo volveré eternamente a *esta misma vida*, a esta vida bienaventurada, tanto en lo grande como en lo pequeño, para enseñar el *eterno retorno* de las cosas...»

[118] Ibid.: *De la visión y del enigma* 2.° (p.333): «¿Y no tenemos que recorrer de nuevo este largo camino que se extiende ante nosotros en cuesta, este camino lúgubre y largo? ¿No es necesario que volvamos a recorrerlo eternamente?»

[119] Ibid.: *La canción de la embriaguez* 10.° (p.430): «Todo de nuevo, todo eternamente, todo encadenado, todo enmarañado... vosotros, que sois eternos, lo amáis eternamente y en todo tiempo».

universo material, porque es la única manera de evadir el encadenamiento de las causas que termina en una causa primera creadora. Confiesa al final que su «nueva» teoría era ya enseñada por Heráclito y estoicos [120]. Es, en efecto, la idea del eterno retorno un antiguo mito que ya había aparecido en distintas épocas.

Sin embargo, Nietzsche, que ha rechazado todos los «mitos» cristianos y de la superstición religiosa, quiso dar una base científica a su nuevo mito. Ya hemos dicho su propósito frustrado de estudiar por unos años las ciencias, justamente para demostrar científicamente su teoría. Y ensayó asimismo una demostración o deducción de las mismas desde los supuestos materialistas del eterno devenir en un mundo finito de fuerzas limitadas. Porque, pese a las interpretaciones de Heidegger y otros, Nietzsche siempre negó que del devenir pudiera surgir el ser, pues «la hipótesis del ser es la fuente de todas las calumnias del mundo (el más allá, la cosa en sí, el mundo real). El devenir no tiene ninguna meta, *no desagua en un ser*» [121]. Hay que admitir, por tanto, un tiempo infinito en el pasado, e infinito en el futuro, en este devenir de fuerzas que nunca desembocan en el ser inmóvil. Pero, siendo la suma de fuerzas finita, el eterno movimiento de las mismas deberá producir periódicamente las mismas combinaciones. Porque, según él, es limitado el número de estas combinaciones o agregados de organización [122].

Así resulta el eterno retorno de los mismos acontecimientos e individuos vivientes. Pensamiento desesperante para la masa gregaria que no ama la vida; pero exaltante para el que ama esta vida terrena lo suficiente para quererla tal cual es. La última palabra del mensaje de Nietzsche es, pues, el *amor fati* del estoicismo. El *fatum*, el destino, nos envuelve en esa rueda de acontecimientos necesarios del mundo que gira sin cesar. Pero no perturba al que sabe que forma parte de él. Si decimos *sí* a un solo instante de nuestra vida, decimos sí a toda la existencia. En este único instante de afirmación, toda la eternidad queda aprobada, justificada.

La tesis del eterno retorno parece hallarse en contradicción con otra básica de Nietzsche, la de la fuerza *creadora* de la vida que tiende siempre a transformarse, a renovarse, a constituir formas de vida superiores y, en último término, el superhombre. Pues la consigna dada al hombre es que debe superarse a sí mismo. Algunos autores, que ven esta oposición, tratan de interpretarla diciendo que Nietzsche no habría concebido así el retorno o la vuelta a la vida en las mismas condiciones, sobre todo con los mismos sufrimientos; que debe «espiritualizarse» su sentido, admitiendo la otra idea de la metamorfosis como esencia del eterno retorno;

[120] *Ecce Homo. El origen de la tragedia* 3.º en *Obras* IV (p.687): «La doctrina del *eterno retorno*, o sea una circulación repetida, incondicionada y eterna, esta doctrina de Zaratustra podría quizá haber sido ensayada por Heráclito. Por lo menos la Stoa, que heredó de Heráclito casi todas sus ideas fundamentales, presenta trazas de esta misma doctrina».

[121] *Voluntad de dominio* n.705.

[122] *El gay saber*. Introd.: *Fundamentos de la doctrina del eterno retorno* III n.1-40, en *Obras* III p.13-21; *La voluntad de dominio* n.1056-1063.

que, además, sólo sería previsto para quienes afirman con entera voluntad la vida; los demás volverían como sombras [123].

Pero tales son meras suposiciones, en abierta oposición a los textos básicos, que hablan de un repetirse infinitamente la *misma vida* con todos sus acontecimientos más mínimos y en el mismo orden. No se ha de encontrar mucha coherencia en Nietzsche, quien se aferró a esta *fantasía mítica* del eterno retorno para satisfacer el anhelo de un vivir eterno en este mundo [124].

La voluntad de poder.—Cabe decir que esta idea de «la voluntad de poder» (*der Wille zur Macht*) representa el pensamiento central de él sobre la realidad última de las cosas. Por algo le dio como título a la obra que iba a ser la definitiva. O mejor, dicha noción va unida con el subtítulo: «La voluntad de poder. Trasmutación de todos los valores». He aquí el binomio: en el aspecto «ontológico», la voluntad de poder, como cifra y resumen de todas las realidades; en el aspecto religioso-moral, transmutación de los valores humanos. Y aun los nuevos valores que intentaba instaurar Nietzsche se incluyen en la anterior noción. En la ordenación que los primeros editores han dado al amasijo de aforismos preparados para esta obra, la parte primera concierne a la *crítica* trasmutadora de los antiguos valores: del cristianismo, de la moral, de la filosofía. La parte segunda, referente a la nueva valoración, se condensaba en el nuevo título: «La voluntad de poder como conocimiento en la naturaleza, en los valores; voluntad de poder como vida, como sociedad y como individuo, como arte». Así son los títulos, si bien se desarrollan muy poco, y este concepto se encuentra difuso en las precedentes obras.

El concepto unitario de «voluntad de poder», tomado de Schopenhauer, no niega las concepciones ya expuestas del dinamismo materialista y evolucionista de Nietzsche, sino que las engloba como fondo de las mismas. Ante todo, incluye la concepción del mundo como un conjunto de fuerzas que se agitan, corren y se transforman perpetuamente produciendo en sus combinaciones las distintas formas de organización. En la descripción que hace Nietzsche, en el último aforismo, como visión de este maravilloso «monstruo» de fuerzas que constituye el mundo, termina diciendo que el nombre definitivo y único para designarlo es de *voluntad de poder* [125]. Por consiguiente, el universo visto por dentro, definido por su «carácter inteligible», no sería otra cosa que la voluntad de poder. Todo efecto, toda acción, toda fuerza es una manifestación de voluntad. Y todo proceso mecánico, en cuanto expresa la actua-

[123] Así, GEORGES MOREL, *Nietzsche. Création et métamorphoses* (Paris 1971) t.3 p.257-272, siguiendo a KLOSSOWSKI, *Nietzsche et le cercle vicieux* p.108ss.

[124] *Así habló Zaratustra: Los siete sellos* n.1-7, en *Obras* III (p.374-6): «¡Oh, cómo no he de sentir anhelos de eternidad y del anillo nupcial de los anillos: el anillo del eterno retorno!... ¡Pues yo te amo, eternidad!» (repetido en las 7 estrofas).

[125] *Voluntad de dominio* (n.1066): «Este mundo mío dionisíaco, que se crea eternamente a sí mismo, que se destruye eternamente a sí mismo..., ¿queréis un nombre para este mundo? ¿Una solución para vuestros enigmas..? ¡Este nombre es la *voluntad de dominio*, y nada más!» Cf. *Más allá del bien y del mal* l.1 n.9.22.

ción de una fuerza, no es otra cosa que la fuerza de la voluntad.

Más frecuentemente, la voluntad de poder es identificada con la *vida*, que también para Nietzsche expresa el fondo de las cosas. «Donde vi un ser vivo—dice Zaratustra—allí encontré también la voluntad de poder... Sólo allí donde hay vida hay voluntad, pero no simple voluntad de vivir, sino voluntad de dominio» [126]. La definición de la vida es, para él, *voluntad de poder* [127]. Nietzsche ha negado la voluntad como facultad psicológica del alma, que tampoco existe. Su noción schopenhaueriana de «voluntad» comprende todas las fuerzas, impulsos e instintos vitales y psíquicos, de conocimiento, de emociones, pasiones y acciones. Y, de una manera preponderante, los instintos. Solamente en el hombre se manifiesta bajo la forma superior de «querer», de voluntad propia. Pero no hay «voluntad» libre, como se dijo, sino sólo voluntades fuertes y débiles. El sentimiento de libertad no es otra cosa que la fuerza de voluntad que logra obediencia por el solo hecho de mandar.

Solamente advierte Nietzsche que no se identifique la voluntad de poder con el instinto vital de conservación, con «una voluntad de autoconservación», que es la fuerza inferior y disgregadora. La vida es ante todo expansión de fuerza, y se manifiesta más bien como fuerza de resistencia, de lucha y acrecentamiento. Tal es lo más propio y primordial de la vida: siempre voluntad de poderío, de mayor fuerza y energía [128].

De igual suerte, Nietzsche ha reducido sus *nuevos valores* a la voluntad de poderío. «¿Qué cosa es lo bueno? Todo lo que eleva en el hombre el sentimiento de poder, la voluntad de poder, el poder mismo. ¿Qué es lo malo? Todo lo que proviene de la debilidad. ¿Qué es la felicidad? El sentimiento de lo que aumenta el poder, de haber superado una resistencia...; *no* contento, sino mayor poderío; *no paz* en general, sino guerra; *no* virtud, sino habilidad» [129]. Y como bajo el bien y el mal se incluyen todos los valores, tales nuevos valores serán presentados por Nietzsche bajo el signo de lo más fuerte, de voluntad de poderío. El arte verdadero será el arte bajo el ideal dionisíaco, que exalta los instintos de fuerza y agresividad de la vida. El verdadero hombre será el que se supera a sí mismo para llegar al superhombre. La sociedad auténtica será la sociedad aristocrática de nobles y tiranos dominadores, no la democrática del dominio del rebaño. Lo contrario, los valores religiosos, la moral de virtudes, de la cultura decadente, serán los «valores de decadencia, los valores *nihilistas*», porque «les falta esa voluntad» [130].

[126] *Así habló Zaratustra. De la superación de sí mismo*, en *Obras* III p.306.

[127] *La voluntad de dominio* (n.254): «¿Qué es la vida? Aquí se impone la necesidad de un nuevo y más exacto concepto de la vida. Mi fórmula es ésta: *la vida es voluntad de poderío*». Cf. *Genealogía de la moral* tr.3 n.28 final.

[128] *Más allá del bien y del mal* l.1 (n.13): «Los fisiólogos deberían dejar creer en que el instinto de conservación es el instinto fundamental de todo ser organizado. Ante todo, es algo vivo que quiere expandir su fuerza. *La vida misma es voluntad de poderío*. La conservación de sí mismo no es más que una de las consecuencias indirectas más frecuentes» Cf. *Voluntad de dominio* n.647-655.

[129] *El anticristo* n.2.

[130] Ibid., n.6.

Así, pues, todo queda reducido a ese signo único de *la voluntad de poder*. Esta es, para Nietzsche, la expresión unitaria que implica la esencia verdadera del mundo con la totalidad de fuerzas y actividades, inorgánicas, vitales y espirituales. Ha seguido hasta el final la concepción básica de Schopenhauer, pese a las continuas críticas contra él en aspectos secundarios: El mundo como voluntad, el universo concebido como una fuerza ciega que se ramifica y desarrolla en los individuos. Es la concepción de un *monismo dinámico*. Y también con respecto a su fenomenismo, *el mundo como representación*.

Influencia y evaluación.—Nietzsche no tuvo discípulos inmediatos ni fundó escuela propia, porque su doctrina presenta un carácter personal. Pero su influencia ha sido profunda y eficaz en el pensamiento del siglo XX. Se la compara a la de Marx y Freud. Los tres serían los que mantienen en tensión el clima espiritual de nuestro tiempo, en las corrientes más avanzadas y radicales. Los tres van unidos, aunque por distintos caminos, en la lucha contra la «ilusión religiosa», contra el cristianismo y los valores morales, y en general, contra un orden de verdades eternas. Nietzsche no influye en las masas como Marx y el movimiento marxista. Su influencia se ejerce en los medios intelectuales y cultos. Entre diversos grupos de éstos, su actualidad renace hoy día y se multiplican con profusión sus obras y comentarios. La influencia de Nietzsche es obvia, aunque no sea más que por vía de ejemplaridad, por su actitud espiritual de *rebeldía* contra todo y contra todos. Los inconformistas y contestatarios de nuestra época han copiado a las mil maravillas la imagen y postura general del Nietzsche rebelde y crítico de la herencia del pasado. Puede pasar muy bien como el profeta de esa «contestación» general.

Más concretamente, Nietzsche influyó de manera palpable y decisiva en los ideólogos del *racismo* hitleriano. «La voluntad de poder» de las razas nobles y guerreras, sobre todo de la raza germánica, encierra ya el ideal y filosofía del racismo. Esta filosofía no ha pasado del todo, sino que se ha transfundido en los nacionalismos imperialistas actuales, en los que se mantiene muy viva y operante.

El sistema general nietzscheano ya hemos visto que se caracteriza por ser una filosofía de la *vida*. Es en este aspecto el precursor y casi fundador de las filosofías *vitalistas* de nuestra época, a comenzar por Bergson y siguiendo por nuestro Ortega y Gasset. Se trata de un *vitalismo naturalista*, cuyo símbolo es el Dionisos pagano, que exalta la corriente vital no sólo como fondo de la realidad cósmica, sino que afirma la vida natural, con toda la exuberancia de sus fuerzas e instintos, como norma y criterio supremo de todos los valores humanos. Tal valoración primordial de la vida es asimismo el clima difuso en nuestra época.

Hay que situar también a Nietzsche en primera línea entre los filósofos del *antiintelectualismo*, o *irracionalismo*, y del *individualismo* modernos. Su enemiga de la razón, de sus conceptos y principios

inmutables y de toda su lógica deductiva es declarada y constante. De igual suerte, su individualismo es de lo más radical y enlaza con el de Max Stirner y los anarquistas rusos. Las masas de individuos inferiores y débiles no tienen valor en sí, sino que deben servir sólo a la formación del tipo ideal del «superhombre» y al ejercicio de su poder dominador del rebaño. Nietzsche fue un hombre antisocial y aislado en su vida, y en la doctrina se manifiesta acérrimo enemigo de la igualdad social y de todas las formas asociacionistas y democráticas.

Por el fondo materialista «sui generis» de su concepción del mundo, Nietzsche se enlaza con todas corrientes del positivismo y materialismo evolucionista modernos. De una manera especial se ha anticipado a los movimientos del neopositivismo y estructuralismo actuales y, sin duda, influido en ellos. Su doctrina nominalista, que reduce el pensamiento y los conceptos a meros signos plasmados en el lenguaje, su afirmación de que «la gramática es la metafísica popular», encuentran su pleno desarrollo en el neopositivismo y sus análisis lingüísticos. No hay que descartar, por otro lado, sus concomitancias con algunos aspectos del existencialismo. Su actitud ante una existencia sin sentido ni finalidad superior, cuyos riesgos hay que arrostrar con impávida decisión y el solo afán creador de la vida, anda muy cercana del existencialismo ateo de Sartre.

Pensadores actuales han dado *interpretaciones divergentes* de la doctrina de Nietzsche que, dada su ambigüedad y sus múltiples contradicciones, se ha prestado a ellas. Destaca primero la *interpretación estética* del movimiento estético nietzscheano de S. George y su grupo alemán. Lo primordial en el pensamiento de Nietzsche sería el ideal del héroe trágico griego tomado del espíritu de la música, que se refleja en su primera obra. En la tragedia griega, los héroes se afirman a sí mismos y afirman la vida dionisíaca en la crueldad de la tragedia. El pensamiento de Nietzsche se cifraría en la vuelta al ideal pagano del mundo helénico, que purificaría el espíritu alemán con un nuevo mito. Pero ya vimos que el arte era asumido por Nietzsche como un *medio* para interpretar la nueva concepción de la vida y sus valores, que se expresa en las demás obras. Es válido exaltar en él sus méritos como filósofo del arte y de la cultura. Pero ello era secundario para el fondo de su filosofía.

Más objetivas son las interpretaciones comunes, que ven en Dionisos no ya un dios del arte, sino un dios de la guerra, el símbolo de «la voluntad de poder». El núcleo de la filosofía de Nietzsche lo ven, con razón, en la afirmación de la vida como fuerza dominadora que proclama la lucha por la existencia, en la actuación de la barbarie sana y brutal de las razas más potentes para dominar a las débiles. A su vez, los intérpretes religiosos centran con igual razón el núcleo del pensamiento de Nietzsche en su actitud nihilista respecto de todo lo espiritual, en su negación de Dios y de todos los valores morales. Pero tampoco tiene base, como se ha indicado, presentar el ateísmo del mismo como la de un alma torturada y en terrible crisis espiritual, que trata de encontrar a Dios en su lucha

contra El. Más bien Nietzsche se presenta como el ateo convencido y fijado en su posición, cuya inquietud le lanza a resolver desde su ateísmo el enigma de la vida y del mundo a través del eterno retorno.

Por su parte, los existencialistas Jaspers y Heidegger han contemplado en sus ya famosas obras la filosofía de Nietzsche desde su óptica *existencialista*, interpretándolo un tanto según su propio sistema. Jaspers ha criticado duramente a Nietzsche y ha visto en su pensamiento la filosofía de la absoluta negatividad, como una pasión por la nada. Todo se ha hundido para Nietzsche: moral, razón, verdad, cristianismo, Dios. Pero esta ausencia y negación de Dios equivaldría a la de un ateo corriente. Tiene que estarse siempre superando y negando. Tiene que «existir», estar siempre anticipándose, fracasar en el límite, buscar de nuevo en una ilimitada inquietud. Sería, en su vida y pensamiento, un filósofo de la existencia. Heidegger critica a su vez la interpretación de Jaspers y trata de atraer a Nietzsche a su propia corriente, insistiendo en su nihilismo. Al comienzo, Nietzsche sería un nihilista y antimetafísico, filósofo de la muerte de Dios. Pero al intentar rehacer el mundo no alcanza a asentar el ser, lo desfigura como la antigua metafísica y cae en el olvido del ser. La solución que anunciaba Nietzsche estará en la vuelta al «ser» de Heidegger desfigurado por los conceptos metafísicos del «ente».

Las «interpretaciones» del mismo aún no han terminado. Se ha de mencionar una particular de G. Lukács, que de nuevo atrae a Nietzsche hacia su marxismo más o menos heterodoxo [131]. Es presentado como «el fundador del irracionalismo» (!) Su pensamiento se centraría en su contenido social, que es su lucha contra el socialismo. Perspectiva a todas luces parcial, pues el antisocialismo de Nietzsche es algo marginal a su doctrina y simple derivación de sus principios centrales.

Pero ninguno de estos intérpretes, más o menos subjetivistas y benévolos de Nietzsche, ha acogido la integridad de su doctrina; simplemente tratan de encontrar un «sentido» al pensamiento nietzscheano según el propio sistema. Ninguno, en efecto, acepta la negación tenaz de todos los principios morales de la conciencia, ni la doctrina del racismo ni, al menos en teoría, del superhombre, o de la barbarie y dominación por la fuerza de castas superiores sobre los otros pueblos, ni del derecho fundado en la fuerza del más poderoso... Serán los menos los que descansen tranquilos en su mito del «eterno retorno» en la identidad individual, o usen de la violencia de su lenguaje para rebatir con simples injurias las filosofías anteriores y las ideas de los demás.

Nietzsche es, sin duda, un pensador genial, un filósofo original, y a veces clarividente, y un escritor literario de altos vuelos. Pero su filosofía es reflejo, a no dudarlo, de su mente excéntrica, enfermiza y desequilibrada. Nietzsche es sin duda un enfermo con atisbos de locura en su vida y en su pensamiento, que no puede ser

[131] G. LUKÁCS, *El asalto a la razón (Die Zerstörung der Vernunft). La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler* c.3, trad. esp. (Barcelona [6]1972) p.249-323.

presentado como modelo y guía para *mentes sanas*. Siempre enfermo, luchó desaforadamente contra la enfermedad, el pesimismo, la decadencia y el nihilismo con que, según él, van marcadas toda la cultura y filosofía occidentales, la religión y el cristianismo. Y, sin embargo, su filosofía puede llamarse de la absoluta negatividad y el nihilismo, pensamiento destructor de todos los valores de bien y de verdad. Tal es la tragedia de Nietzsche.

CAPITULO XV

Neokantismo y neohegelianismo

Los grandes sistemas del siglo XIX se acaban con Nietzsche. Los filósofos se limitan ya a renovar y reinterpretar en diversas direcciones a los pensadores anteriores. Nacen así, en los últimos decenios del siglo, grupos y escuelas bajo el apelativo de «neos» que se prolongan por el siglo XX, hasta que surjan otros filósofos originales con propios sistemas, aunque no enteramente nuevos. Porque la construcción de grandes sistemas es obra sobre todo de este siglo decimonónico, sin descontar los siglos precedentes.

Son de mayor relieve el neokantismo y el neohegelianismo, llamados también *neocriticismo y neoidealismo*. Pero estas dos principales corrientes tienen su mayor florecimiento ya entrado el siglo presente. Sobre todo los movimientos neoidealistas son propios de la primera parte de este siglo. Nuestra recensión se va a limitar a una breve indicación de sus orígenes y de aquellos autores—casi todos secundarios—cuyas obras maduras aparecen aún dentro del pasado siglo, según el criterio establecido. Queda para la historia de nuestro siglo desarrollar más dichas corrientes. Esto deberá hacerse íntegramente para la prolongación de la filosofía marxista, o neomarxismo.

Neokantismo en Alemania

Esta corriente surge en Alemania ya comenzada la segunda mitad del siglo XIX, caracterizada por el denominador común de *retorno a Kant*. Lo que distingue este kantismo de la generación inmediata poskantiana, o de los epígonos de Kant, es la experiencia intermedia del materialismo y positivismo. Contra el dogmatismo, sobre todo de los materialistas, que pretendían haber entrado en las entrañas de la naturaleza y resuelto los enigmas del universo, se levantó de nuevo la reacción de la crítica kantiana llevando a las mentes la conciencia de las

limitaciones del conocer humano. Así *F. A. Lange*, con su *Historia del materialismo*, y *Fr. Paulsen*, con su crítica de los enigmas de Haeckel, saldaron las cuentas con el materialismo demostrando su método acientífico. La vuelta a la crítica del realismo empírico es la primera nota dominante de este resurgir kantiano, que se denominó por ello simplemente criticismo.

Otros impulsos del movimiento hacia Kant los dieron a su vez los primeros escritos de Helmholtz, la extensa monografía de Kuno Fischer sobre Kant (1860) y la obra de E. Zeller, *Sobre la importancia y misión de la teoría del conocimiento* (1862). Por su parte, la filología kantiana, como disciplina especial, emprendió la tarea de revisar y editar críticamente los textos de Kant con otras numerosas publicaciones que explicaban el sentido y la evolución de su doctrina. La obra crítica se extendió no sólo frente al realismo, sino también frente al idealismo y espiritualismo. El grito principal de retorno a Kant fue dado por O. LIEBMANN, quien en su obra *Kant und die Epigonen* (1865) terminaba cada uno de los análisis de las cuatro filosofías alemanas postkantianas (el idealismo de Fichte, Schelling y Hegel; el realismo de Herbart, empirismo de Fries y trascendentismo de Schopenhauer) con el lema: *Se debe, pues, volver a Kant*.

El neokantismo se perfilaba, por ende, como una «teoría del conocimiento con análisis crítico de sus limitaciones». Y en parte se interfería con el positivismo. Con éste aceptaba la concepción de las ciencias positivas como modelo de todo conocimiento, pero rechaza su interpretación positivista. Renueva frente a la ciencia la actitud de Kant: reconocida su validez, se dirige a indagar las condiciones que hacen posible y la justifican. Como para Kant, la metafísica es una ciencia de las estructuras *a priori* que hacen posible la experiencia y la acción moral. Por lo que adopta un tono polémico no sólo frente al positivismo, sino frente al idealismo y espiritualismo, que aceptan una realidad absoluta respecto de la cual la ciencia sólo puede valer como conocimiento aparente o propedéutico.

Otras características del neocriticismo en sus formas principales son, ante todo, un marcado interés por lo formal, de acuerdo con la tradición kantiana; ello señala una notable diferencia con el positivismo y el empirismo en general, que se ocupan más de la materia del saber que de su forma. El *formalismo* en las diversas ramas filosóficas será uno de los rasgos más distintivos. Y la tercera nota será la especial atención a los ideales y valores del hombre, dando lugar a la filosofía de los valores.

Aun coincidiendo en el planteamiento del problema crítico y en la común inspiración kantiana, el neocriticismo se escinde en diversas direcciones, que se diferencian entre sí por las distintas interpretaciones que dan a los resultados de la filosofía de Kant. Las más significadas, el formalismo de la escuela de Marburg, la filosofía valorista de la escuela de Baden y el historicismo de Simmel y Dilthey, entran de lleno en el siglo XX.

Nos limitamos, pues, a la primera dirección metafísico-realista del neokantismo alemán, que se circunscribe al XIX. Este grupo de autores trata de rebasar la crítica kantiana y su limitación del saber a sólo los objetos de experiencia. El criticismo debe completarse con alguna suerte de realismo, pues no solamente conocemos los fenómenos, sino también podemos afirmar las cosas en sí. La metafísica es, por tanto, de algún modo posible, aunque muchos le atribuyan sólo un valor hipotético. He aquí sus principales seguidores.

HERMANN HELMHOLTZ (1821-1894), famoso físico y fisiólogo, llegó en sus estudios sobre las percepciones visiva y acústica a una primera manifestación del neokantismo. Fue profesor de anatomía y fisiología en Bonn y Heidelberg, y en 1871 obtuvo la cátedra de física en Berlín. En una de sus primeras obras, fundamental también desde el punto de vista filosófico, *Sobre la conservación de la energía (Über die Erhaltung der Kraft*, Berlín 1847), formuló, como ya se dijo, el principio de la conservación de la energía. Entre sus obras centíficas destacan las dedicadas a la fisiología de las sensaciones: *Sobre la vista humana* (1855); *Teoría de las sensaciones sonoras* (1863); *Manual de óptica fisiológica* (1866); *Los hechos de la percepción (Die Tatsachen der Wahrnehmung*, 1879), en que expone su interpretación fisiológica del apriorismo kantiano. Puesto que los efectos de la luz y del sonido dependen del modo de reaccionar de nuestro sistema nervioso, las sensaciones son simples signos producidos en los sentidos por la acción de los objetos externos. Estas «señales» no reproducen los caracteres de los objetos, pero sí guardan relación con ellos, puesto que el mismo objeto, en las mismas circunstancias, provoca la aparición de la misma señal en la conciencia. Tal relación nos permite comprobar las leyes de los procesos externos, es decir, la sucesión regular de causas y efectos, lo que basta para garantizar que las leyes del mundo real se reflejan en nuestros sentidos, y para hacer, por ello, su conocimiento verdadero. Pues Helmholtz sostiene además que tal registro realizado por los receptores sensoriales va acompañado de una valoración o inferencia inconsciente con respecto a la disposición, la forma, etc., del objeto percibido. Desde el empirismo reacciona hasta el apriorismo kantiano, afirmando que el espacio y tiempo y el principio de causalidad son nociones *a priori*, producto de elaboración nuestra con respecto

a la conformación de los órganos de los sentidos. Realismo e idealismo son simples hipótesis. El único hecho independiente de las hipótesis es la regularidad de los fenómenos, y por eso el único carácter conocido de la realidad son *las leyes* [1].

FEDERICO ALBERTO LANGE (1828-1875), profesor en Zurich y Marburgo, realizó un intento de llegar a un criticismo neokantiano en su conocida obra histórico-crítica *Historia del materialismo (Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, 2 vols., Iserlohn 1966; 10.ª ed. Leipzig 1921), en que se contiene también su pensamiento filosófico. Lange reacciona contra el dogmatismo idealista y a la vez contra el materialismo como único principio de explicación del mundo; a éste le concede el valor de explicación mecanicista en los varios campos de la ciencia. Según su teoría del conocimiento, el mundo sensible es un producto de nuestra organización. Nuestros órganos sensibles son, como las demás partes del mundo fenoménico, solamente imágenes de un objeto desconocido. La base de la experiencia son las formas *a priori* de la intuición y el intelecto; materia, átomos, fuerza, etc., no son cosas en sí, sino conceptos científicos auxiliares expresados por el espíritu en su esfuerzo de comprensión. El carácter de las formas aprióricas dependería de la naturaleza del sujeto cognoscente, de las condiciones de su organización psicosomática; no son los conceptos los que se adecuan a los objetos, sino éstos a aquéllos. En este sentido se ha de aceptar la tesis kantiana de que toda la realidad, a pesar de su rígida concatenación causal, se reduce a fenómenos. La cosa en sí es un mero concepto limitativo, algo que se admite como causa de los fenómenos, pero de la cual nada se puede afirmar positivamente.

En el campo de la ética se aparta más de la concepción kantiana. Los valores morales y estéticos tienen su raíz en el mismo mundo de los fenómenos, y no es posible una fundamentación científica de la ética que, como la religión y la estética, pertenecen al mundo de «la poesía», entendida como aspiración a la armonía, a la unidad y a la forma. Pues hay solamente un camino para avanzar más allá de los fenómenos: es el de la libre creación poética. El hombre tiene necesidad de completar la realidad fenoménica con un mundo ideal creado por él mismo. De ahí brota la necesidad de construir sistemas metafísicos o religiosos. Pero estas construcciones son *ficciones* de cada individuo. No puede hablarse, por consiguiente, de la verdad, sino únicamente del valor de esas ideas metafísicas. Y lo mismo ha de decirse de la *religión;* su valor no consiste en la realidad de su contenido teórico, en la verdad de sus doctrinas sobre Dios, la creación, la vida futura, etc., y por eso la crítica científica fácilmente llega a su plena negación. Pero en cuanto a la capacidad para elevar el espíritu por encima de la realidad, tiene una fuerza

[1] L. KÖNIGSBERGER, *Hermann von Helmholtz*, 3 vols. (Berlín 1902-3); A. RIEHL, *Helmholtz in seinem Verhältnis zu Kant* (Leipzig 1904); J. HAMM, *Das philosophische Weltbild von Helmholtz* (Berlín 1938); E. G. BORING, *Sensation and Perception in the History of Experimental Psychology* (Nueva York 1942).

incalculable. Vistas a modo de símbolos, ninguna crítica puede destruir las ideas religiosas.

OTTO LIEBMANN (1840-1912) fue profesor de Estrasburgo y, desde 1882, en Jena. Su obra juvenil *Kant und die Epigonen* (Stuttgart 1865) fue la que dio un impulso decisivo al movimiento neokantiano. En los escritos sucesivos, *Análisis de la realidad* (Estrasburgo 1876), *Pensamientos y hechos* (2 vols., 1882-1901) con otros varios, contribuyó también a este retorno a Kant, entendido por él como creación de una *metafísica crítica* basada en el principio kantiano de la dependencia del objeto respecto del sujeto. Liebmann admite que a nuestra experiencia fenoménica responden realidades trascendentes, aunque desconocidas para nosotros. La filosofía no se reduce a la teoría del conocimiento, sino que abarca disciplinas metafísicas y la filosofía natural, que investigan lo que es; la ética y estética, lo que debe ser. Sobre esta base es posible dicha «metafísica crítica» elaborada con hipótesis sobre las esencias de las cosas, como deducciones basadas en el principio fundamental de toda ciencia de lo real, que es el de causalidad. Se acerca, sin embargo, hacia el idealismo al considerar la conciencia como el hecho originario, suprimido el cual no quedaría sino una cierta entidad totalmente desconocida. En ética y estética se opone a todo objetivismo absoluto, sosteniendo que nada es bueno o malo, bello o feo en sí, independientemente del pensamiento y las sensaciones del hombre, sin renunciar, no obstante, a la indagación de valores absolutos dentro de los límites de las condiciones humanas.

LUIS RIEHL (1844-1924), neokantiano austríaco, fue profesor de las universidades de Graz, Friburgo, Kiel, Halle y, por último, de la de Berlín. Entre sus obras descuellan *El criticismo filosófico y su significación para la ciencia positiva* (2 vols., Leipzig 1876-1887), *Introducción a la filosofía del presente* (Leipzig 1903) y monografías sobre Kant y Nietzsche. Riehl, muy imbuido de positivismo, acentúa en sentido realista la interpretación fisiológica del kantismo tomada de Helmholtz. La sensación es una modificación de la conciencia producida por la acción de la cosa en sí; como tal, no revela nada sobre la naturaleza de esa cosa, pero permite afirmar su existencia. La realidad del objeto no es excluida por el hecho de que la conciencia sea una relación; lo que no existe no puede entrar en ninguna relación. Como Kant ha demostrado, del sujeto puede derivar sólo la forma del conocimiento, que presupone un contenido sensible. Pero este contenido no puede devenir experiencia y conocimiento sin la intervención del entendimiento con sus formas; así, al elemento material del conocimiento ha de añadirse el elemento formal para constituir el conocimiento.

Riehl rechaza la metafísica y admite casi únicamente las ciencias positivas. La filosofía como ciencia sólo es posible si se la reduce a teoría y crítica del conocimiento. Pero no se detiene en el fenomenismo, sino que se dirige hacia el realismo, aunque en puro agnosticismo. Todo, aun los actos internos, son fenómenos,

pero de una realidad desconocida. En conjunto, el mundo externo es real, pero ignoramos la estructura cualitativa de esa realidad que obra sobre nosotros. El objeto en sí sólo puede ser caracterizado como aquello que queda de nuestra representación de los fenómenos después de haber eliminado todo elemento subjetivo; este residuo objetivo no es más que la regularidad de los fenómenos mismos, es decir, *las leyes*, las relaciones y lazos causales. De aquí que sólo tienen valor objetivo las relaciones matemáticas y lógicas, y todas las ciencias tienen por función establecer las distintas relaciones causales. Por otra parte, Riehl admite una cierta metafísica con respecto al conocimiento de los valores, pues su existencia, aun como valores absolutos, y su importancia para el hombre es incontestable. Pero el reconocimiento de estos valores no es un acto puramente cognoscitivo, sino implica una cierta participación afectiva y productiva, que desborda la ciencia como tal y entra en el ámbito de una «sabiduría moral».

JUAN VOLKELT (1848-1930) dio un paso más dentro de la tendencia neokantiana en la dirección metafísico-realista. Fue profesor en las universidades de Basilea, Wurzburgo y, por fin, de Leipzig. Entre sus numerosas obras, casi todas pertenecientes al siglo XIX, destacan las referentes a la teoría del conocimiento, *Kants Erkenntnistheorie* (Leipzig 1879), *Über die Möglichkeit der Metaphysik* (Hamburg-Leipzig 1884), *Erfahrung und Denken* (1886), *Die Quellen der menschlichen Gewissheit* (1900), con otras sobre estética y crítica del positivismo y logicismo [2].

El estudio de la gnoseología de Kant, en el cual reconoció «la dirección metafísica de su espíritu», llevó a Volkelt a su doctrina del conocimiento como apertura a una metafísica «crítica». La base de nuestro conocer se encuentra en la autocerteza de los procesos individuales de la conciencia. Pero desde esta experiencia y conciencia inmediata pasa, mediante la reflexión racional, al reconocimiento de la necesidad lógica y metafísica que impone orden, conexión y sentido a los elementos caóticos de la experiencia pura. De ahí la exigencia a la superación de la experiencia fenoménica y la admisión de un «mínimo trans-subjetivo», como son los principios de causalidad, continuidad y legalidad, la afirmación de las otras conciencias, la existencia exterior de entidades trans-subjetivas y su mutua conexión. Todo conocimiento natural, y mucho más el científico, contiene necesariamente elementos metafísicos, es decir, que trascienden la pura experiencia, los cuales están justificados por su base empírica y por la razón. No puede darse, por tanto, el positivismo puro, pues las mismas teorías positivistas están impregnadas de doctrinas metafísicas. Esta metafísica no se limita, sin embargo, a un mínimo de hipótesis con fundamento científico,

[2] El mismo Volkelt publicó una autopresentación de su pensamiento en *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellung* I (Leipzig 1921). Cf. G. CESCA, *Il transsoggettivismo del Volkelt* (1887); A. FERRO, *La teoria della conoscenza in G. Volkelt* (Aosta 1903); O. HALLESBY, *J. Volkelts Erkenntnistheorie* (Erlangen 1909); J. VOLKELTS, *Festschrift zum 70. Geburtstag*, dirigido por P. BARTH (Munich 1918).

sino que debe avanzar hipótesis sobre principios universales y conducir al absoluto. Y la religión es la metafísica del espíritu absoluto, como un fundamento positivo y racional del mundo. Así, pues, además de la certeza inmediata y absoluta de la experiencia pura, y de la certeza refleja metafísica, que es llamada hipotética, se da otra certeza intuitiva que dirige la vida práctica y religiosa, la cual es inmediata, pero no de tal naturaleza que pueda bastar a la ciencia.

EDUARDO ZELLER (1814-1908) es sobre todo conocido por su historia de la filosofía de los griegos. De formación primera hegeliana, su posición especulativa se halla a medio camino entre el hegelianismo y el kantismo. Esto repercute en la metodología histórica por él instaurada. Aunque en el estudio de la filosofía polemiza contra la idealización hegeliana de los momentos históricos y contra la teoría hegeliana de la «superación» histórica, no obstante mantiene en las grandes líneas la dirección dada por Hegel a la comprensión de la filosofía antigua. Mas, por otra parte, fue uno de los primeros defensores de la vuelta a Kant, y en artículos y ensayos sostuvo la posibilidad de una metafísica como conocimiento hipotético y basada en la experiencia de la cosa en sí. De él proviene la denominación hoy común de «teoría del conocimiento» *(Erkenntnistheorie)*.

Pero el neokantismo alemán se continuó en otras direcciones más importantes y mucho más conocidas. Son, como antes se indicaba, las tres grandes orientaciones neokantianas: *La escuela de Marburgo*, lógico-objetivista y formalista, cuyos representantes son COHEN, NATORP, CASSIRER. *La escuela de Baden*, o de Friburgo, representada por WINDELBAND, RICKERT y seguidores, que orientaron el criticismo kantiano a la creación de la filosofía de los valores. Y por fin, el *historicismo* de SIMMEL y DILTHEY, que dirige la investigación a la crítica del saber histórico. Las tres corrientes, aunque arrancan del siglo XIX, tienen su desarrollo en los comienzos del siglo XX, y no corresponde aquí el estudio de ellas.

NEOCRITICISMO Y NEOIDEALISMO EN FRANCIA

Contemporáneamente al resurgimiento del criticismo en Alemania, aparece en Francia otro movimiento de neocriticismo, bajo el reclamo de la vuelta a Kant y renovación de su doctrina. Este neocriticismo no está exento de influencias del hegelianismo y va a desembocar después en el idealismo. En su forma neokantiana tiene como representante una gran figura del pensamiento francés, que llegó a formar un verdadero y propio sistema.

CARLOS RENOUVIER (1815-1903) es éste el único representante y constructor del neocriticismo francés. Nació en Montpellier, y en 1829 llega a París, donde cursa sus estudios. Entró en el Colegio

Rollín, donde tiene por condiscípulo a Ravaisson. Pronto asimiló con avidez las ideas revolucionarias de la época, que van a influir en todo su pensamiento. Se entusiasma con el socialismo saint-simonista y durante toda su vida será un republicano ferviente. En 1834 entra en la Escuela Politécnica, donde es discípulo de Comte y traba amistad con Julio Lequier. Acabados los estudios, presenta su dimisión y se retira a la vida particular. Después de una vida disipada y ociosa, se revela su vocación en 1839 con la lectura de Descartes y la preparación de una memoria para un premio de la Academia, que no obtuvo. Desde entonces desarrolló la actividad de libre publicista, sin apetecer ningún puesto, y consagró su tiempo y su fortuna a la elaboración y difusión de sus ideas mediante una intensa labor de preparación de obras filosóficas. Al morir dejó unos 50 volúmenes. En 1900 fue nombrado miembro de la Academia de ciencias morales y políticas.

Entre sus obras destacan *Manuel de philosophie moderne* (París 1842), *Manuel de philosophie ancienne* (1844), y su obra fundamental, en cuatro volúmenes, *Essais de critique générale* (I: *Traité de logique générale* [París 1854]; II: *Traité de psychologie rationelle* [1859]; III: *Les principes de la nature* [1864]; IV: *Introduction à la philosophie analytique de l'histoire* [1864]). La obra obtuvo una segunda edición aumentada en 1875-96. Aparecen luego *La science de la morale* (1869), *Uchronie* (1876), *Esquisse d'une classification systématique des systèmes philosophiques*, 2 vols. (1885-86), *La nouvelle monadologie* (1898), *Philosophie analytique de l'histoire* (4 vols., 1896-97; como 5.º del *Essai*), *Les dilemmes de la métaphysique pure* (1900), *Histoire et solution des problèmes métaphysiques* (1901), *Le personalisme* (1903). Al mismo tiempo fundó para difundir sus ideas *La Critique philosophique*, donde escribió innumerables artículos (1872-89), así como en «L'anné philosophique», dirigida por su amigo L. Pillon y continuación de la anterior [3].

Pensamiento filosófico.—No fue uniforme el desarrollo del pensamiento de Renouvier en su larga carrera de escritor filosófico. Se distinguen en ella tres periodos: El primero se refleja en la filosofía de los «Manuales» en que recibe fuerte influencia de Hegel y profesa el idealismo, con tendencia a un panteísmo místico, negando el principio de contradicción. El segundo, principal, es el de la filosofía de los «Ensayos», en que expone su sistema criticista. En la tercera fase, que se puede hacer comenzar en la *Esquisse*, se

[3] **Bibliografía:** H. Mieville, *La philosophie de C. Renouvier et le problème de la connaissance religieuse* (Lausana 1902); Janssens, *Le néo-criticisme de C. Renouvier* (París 1904); G. Séailles, *La philosophie de C. Renouvier. Introduction à l'étude du néocriticisme* (París 1905); P. Bridel, *C. Renouvier et sa philosophie* (Lausana 1905); J. A. Grun, *Modern French Philosophy* (Londres 1932); A. Arnal, *La philosophie religieuse de C. Renouvier* (París 1907); P. Archambault, *Renouvier* (París 1910); O. Hamelin, *Le système de Renouvier* (París 1927, curso inédito); G. Milhaud, *La philosophie de C. Renouvier* (París 1927); L. Foucher, *La jeunesse de Renouvier et sa première philosophie* (París 1927); P. Mouy, *L'idée de progrès dans la philosophie* (París 1927); V. Lombardi, *Lo sviluppo del pensiero di C. Renouvier* (Nápoles 1932); L. Prat, *C. Renouvier philosophe* (Ariège 1937); G. Galli, *Prime linee di un idealismo critico* (Turín 1945); R. Verneaux, *L'idéalisme de Renouvier* (París 1945); Id., *Critique du néocriticisme* (París 1954); L. Laberthonnière, *Critique du laïcisme* (París 1948); M. Méry, *La critique du christianisme chez Renouvier*, 2 vols. (París 1953).

convierte al monoteísmo y religiosamente al protestantismo, desarrollando su pensamiento bajo la forma del *personalismo*.

El núcleo de su sistema, expuesto en los *Essais*, lo ha calificado Renouvier de *neocriticismo*. Con ello se remite a Kant, declarando explícitamente que aspira a continuar y llevar a término la obra crítica de Kant. Pero, bajo otras distintas influencias, más que una continuación, realiza una profunda modificación y hasta transformación del kantismo. La principal es la influencia del *positivismo* que había aprendido de su maestro Comte. Renouvier apela a Kant para la negación de toda la metafísica tradicional, que él tacha de idolatría y fetichismo. Y acepta del positivismo la reducción del conocimiento a las leyes de los fenómenos, porque esta reducción concuerda con el método de Kant. La filosofía tendrá por objeto establecer las leyes generales de los fenómenos.

Por otra parte, Renouvier ha «descubierto» que el principio de la metafísica antigua está en la distinción de realidad y representación. De ahí que la tesis esencial del criticismo esté en la reducción de toda realidad a representación. Así queda asentado un *fenomenismo* radical, que se aleja del positivismo realista y hace emparentar su neocriticismo con la doctrina de Hume y aun de Berkeley.

Siendo el centro del neocriticismo la teoría del conocimiento, su primer cometido será el *análisis crítico de la representación*, objeto del primer ensayo. Este se presenta como un tratado de lógica, pero en realidad es de crítica general, al modo del de la razón pura kantiana, incluyendo una filosofía general al modo de ontología. La teoría del conocimiento debe partir de la representación en cuanto hecho inmediato de la conciencia. Los datos primitivos de la reflexión filosófica son, por tanto, «representaciones». Pero toda representación tiene dos aspectos: el «representativo» y el «representado», es decir, el sujeto y objeto, que son correlativos. Esto supuesto, Renouvier demuestra la tesis de que «la representación no implica más que sus propios elementos». Una cosa que no fuera representada en modo alguno, o representable, sería para nosotros inexistente. Así, pues, en cuanto representación, la realidad no es más que fenómeno. Con esto queda eliminada del conocer la cosa en sí de Kant, y de una manera más amplia toda especie de «sustancia», que si es algo *debajo* de los fenómenos, escapa a todo conocimiento posible. La filosofía sustancialista, o metafísica, queda del todo eliminada. La filosofía debe ser «positiva» o científica.

El *relacionismo* es el segundo principio de la crítica de Renouvier. Los fenómenos eran elementos de lo real y del conocimiento conjuntamente. Pero no constituyen cosas si no se ponen ambos en relación. Fuera de ella, el espíritu se encuentra ante una nebulosa, ante un caos, en que no distingue nada. El fenómeno es esencialmente relatividad; no existe sino en relación con otros fenómenos. Todo lo que se puede representar y definir es relativo, y la afirmación de una cosa en sí, o de un absoluto, es contradictoria, porque pretende establecer o definir mediante relaciones lo que

está fuera de toda relación. La tesis, por lo tanto, es doble: por una parte, conocer es poner unas relaciones, y por otra, el objeto o «cosa» se reduce a un grupo o síntesis de relaciones distinto de otros grupos. En la relatividad de los fenómenos se funda *la ley*, que es un fenómeno compuesto, producido de modo constante y representado como relación común de las relaciones de otros fenómenos distintos. En este sentido, todas las cosas son «conjuntos de fenómenos unidos por funciones determinadas». Lo que constituye, pues, la «sustancia» de una cosa es la *ley*, que asegura la permanencia de la agrupación y distingue de las demás. En este relativismo puro no cabe ningún absoluto, que Renouvier rechaza de nuevo tanto en su forma teísta como panteísta.

El saber y la ciencia se dirigen al conocimiento de las relaciones entre los fenómenos y entre sus leyes. El estudio de las relaciones particulares corresponde a las ciencias. El de las relaciones más generales es objeto de la ciencia general, o filosofía. Sus relaciones constituyen *las leyes* supremas o principios de todo saber, que Renouvier, siguiendo a Kant, llama *categorías*. Estas constituyen el marco o «forma», compuesto por ideas generales, que se aplica a los fenómenos particulares como «materia» de conocimiento. Como la experiencia es lo particular, las categorías son formas *a priori*, en cuanto anteriores a la experiencia, ya que permiten organizarla y pensarla. Sin embargo, son «fenómenos generales», objeto de una experiencia no empírica, que el espíritu descubre por reflexión sobre su propia actividad.

Renouvier ha remodelado caprichosamente el sistema de las categorías kantianas. Más comúnmente distingue nueve. La *relación* es la suprema de todas, pues las demás son diversas formas o determinaciones de ella. Estas son: *número, extensión, sucesión o duración, cualidad, devenir, causalidad, finalidad, personalidad*. El espacio y el tiempo deben reducirse a la extensión y sucesión, pues Renouvier, en su positivismo, no distingue entre categorías de la sensibilidad y de la razón. Todavía, siguiendo el esquema dialéctico de inspiración hegeliana, pluraliza cada una en otras tres, como tesis, antítesis y síntesis; pero la antítesis y síntesis no las concibe como contradictorias, sino como *correlativas*, ya que no pueden distinguirse cosas sin que tengan un punto en común, sin señalar una unidad.

De este modo, las nueve categorías se multiplican hasta 27. Así, en la categoría de *relación*, la tesis es la *distinción* de los términos, antítesis es su *identificación*, la síntesis es la *determinación* o unión de los dos términos. Para la categoría de *número*: la *pluralidad*, la *unidad*, la *totalidad*. Para la de *cualidad*: *diferencia, género* y *especie*. Para la de *personalidad*: *yo, no yo, conciencia*.

El desarrollo de la de *cualidad* da toda la lógica formal, pues el acto de predicación en una proposición es en el fondo una cualificación, o la afirmación de una especie a un género determinado. La categoría de *causalidad* debe ser purificada de todo contenido metafísico y mantenida en un plano positivo, como una simple

«función» o idea leibniziana de armonía. El aspecto más original de esta doctrina es la introducción de las categorías de *finalidad y personalidad*. La ley del fin no es, según Renouvier, menos esencial para la constitución del espíritu humano que la de causalidad, pues el hombre la implanta en todos sus actos y la aplica en todos sus juicios. En cuanto a la de *personalidad*, o de conciencia, es «categoría concreta» que envuelve a todas las demás. Todo conocimiento es relativo a una conciencia personal; si la conciencia se desvaneciera, los objetos y el mundo se desvanecerían, no pudiendo sin ella ponerse alguna cosa en la existencia.

El concepto de saber como sistema de relaciones lleva a Renouvier a considerar la posibilidad de una síntesis total de relaciones, la cual sería el *mundo*. Renouvier sostiene que esta «síntesis total de los fenómenos» existe. En virtud del principio del número, los fenómenos forman una suma finita, y la realidad está limitada según todas las categorías. Es, en efecto, contradictorio admitir que el espacio, el tiempo, la gradación de los géneros y especies, la serie de causas, etc., sean infinitos. Renouvier elimina de la idea del *mundo* las antinomias enumeradas por Kant, aceptando sin más las tesis y rechazando las antítesis. Así queda descartado de ella todo carácter de *infinitud*.

Lo infinito es internamente contradictorio cuando se considera como real; sólo cabe admitirlo como posible, no en la realidad fenoménica, ya que todo lo que es *dado* posee necesariamente determinaciones que hacen de él algo finito. Es necesario, pues, admitir el mundo real como finito en el espacio y el tiempo, y que el número de causas y fines de que depende sea finito.

Este *finitismo* no lleva, sin embargo, al teísmo, sino a una especie de «democratización» de la idea de Dios. El carácter finito de la serie causal mueve a Renouvier a afirmar que el mundo depende de una o más causas que no son efectos, sino «actos antecedentes primeros»; y, por un razonamiento análogo, que tiende a uno o varios fines superiores, que son las conciencias divinas [4]. Pero importa sujetar la conciencia divina a las categorías del intelecto. Dios es concebible como un ser perfecto, pero finito, limitado además por nuestra libertad, que no es don del Creador, sino un límite de su poder. No existe, por tanto, un Dios creador, pues, según Renouvier, la hipótesis de la creación reduce la conciencia primera a un ídolo indefinible. La finitud del mundo hace posible *la hipótesis politeísta*, a la cual se inclina Renouvier por influencia del helenista Ménard y, sobre todo, porque el monoteísmo le parece la transcripción metafísica de la idea monárquica. Por ello realiza el paso de la concepción monárquica a la «republicana» o «democrática» de lo divino. Y la pluralidad de las conciencias

[4] *Essais de critique générale* I (París 1854) (p.282 3): «El mundo depende de una o más causas que no son efectos, sino actos antecedentes primeros, tiende hacia uno o más fines, cuyos medios adquiridos no se prolongan interminablemente en el pasado ni en el futuro; y estos fines y estas causas están en él de alguna manera, ya que todo devenir implica fuerza y pasión; y como todo fenómeno supone la representación, y toda representación supone la conciencia, el mundo comprende una o más conciencias que se aplican a su contenido».

originarias le inclina también a pensar en el origen *por emanación* de las demás conciencias [5].

El segundo ensayo es llamado *psicología racional*, no en el sentido escolástico o de Wolf, sino en cuanto que esta ciencia asume los hechos psíquicos en las categorías y de este modo las organiza y explica. La tabla de las categorías da también a Renouvier base para su clasificación de las funciones mentales. Las cinco primeras definen al «hombre orgánico». Si les añadimos la *conciencia*, aparece la sensibilidad. Si añadimos la *causalidad*, el hombre es voluntad. Si la *finalidad*, entonces es pasión. Y si consideramos todas las categorías en cuanto reflejadas por una especie de desdoblamiento de la conciencia, el hombre es entonces inteligencia. Las otras funciones mentales se corresponden a las demás categorías. Así como lo que caracteriza al hombre y distingue de los animales es la reflexión, el uso reflexivo de la *causalidad* es la razón. Parejamente, la imaginación puede definirse por la categoría de *posesión*; la memoria, por la de *sucesión*; el pensamiento, que se reduce a la asociación de ideas, por la de *devenir*.

Mayor importancia tiene en Renouvier el análisis de la *voluntad* y de la *libertad*, sobre la que plantea el problema de la creencia. La voluntad no es una facultad distinta de las representaciones, pues en este caso sería una especie de «sustancia» incognoscible. Es definida como «la automotividad de la representación», es decir, la causalidad inmanente de la representación, un esfuerzo de ésta que se suscita o mantiene. La voluntad tiene el poder de ejercer el control sobre la vida espontánea y detener la espontaneidad de las representaciones, que se desarrollan en actos automáticos y determinan una afirmación sin reservas. Este control crítico se manifiesta a la conciencia por medio de la *duda*. El escepticismo no es una actitud históricamente caducada, sino una amenaza y tentación constantes, y además teóricamente inexpugnable. Del análisis de la voluntad aparece que se identifica con la *libertad*. Como los otros pensadores franceses de la época, Renouvier es un filósofo de la libertad, a la que otorga también la primacía en la vida del espíritu.

Es indiscutible que poseemos el sentimiento de la *libertad*. Pero ¿hay realidad que responda a esta apariencia, o es un sentimiento ilusorio? Siguiendo «el dilema» de Lequier, Renouvier la acepta como una hipótesis, sin la cual es imposible la vida intelectual y moral, es decir, como un *postulado*. El hombre debe afirmar la libertad libremente. Y a la libertad atribuye Renouvier la fundación definitiva de las verdades y el principio de la *certeza*. Porque, según él, no hay ninguna evidencia objetiva que nos obligue a dar nuestro asentimiento, excepto el reconocimiento de los fenómenos como tales, como simples apariencias subjetivas que los mismos escépticos nunca han recusado. Por lo tanto, nuestra manera de adquirir la certeza es aceptar libremente lo más probable. Toda certeza es,

[5] Ibid., p.387: «Nosotros sustituimos el *uno puro*, ídolo de los metafísicos, por la unidad múltiple, el todo, por la sola razón de que el mundo, actual y originariamente, es una síntesis determinada, no una tesis abstracta».

pues, una *creencia*, a la que se asiente por un factor intelectual, un factor pasional y, sobre todo, por un factor voluntario. Jamás se afirma nada si no se quiere, sin un acto de libertad.

De acuerdo con esto, Renouvier distingue tres grados de firmeza en la creencia, o tres «órdenes de certeza». Viene en primer lugar la «creencia natural», que sienta las «tesis de realidad». Son las afirmaciones que cualquiera está prácticamente *obligado* a aceptar, si quiere vivir: la realidad del yo y del mundo externo, la posibilidad de conocer de algún modo el mundo, etc. El segundo orden de certeza son «los postulados de la moral», que el hombre se ve *obligado* a aceptar si quiere vivir moralmente. En el fondo son los mismos postulados de Kant: la libertad, la inmortalidad del alma, la existencia de la divinidad. Finalmente, la «creencia religiosa» trasciende los postulados de la moral, por lo que implica una parte creciente de imaginación y de arbitrariedad.

En la *Ciencia de la moral*, Renouvier ve en la razón y libertad humanas el fundamento necesario de la moralidad. Consiste la moralidad en la capacidad de determinarse por lo mejor, esto es, de reconocer, entre las diferentes ideas del obrar, la idea particular de una acción obligatoria y conformarse con ella. Acepta plenamente el imperativo categórico al modo de Kant y lo funda sobre el conocimiento originario que el hombre tiene de lo que debe ser y debe hacerse. Pero este imperativo moral ha de hacerse eficaz en la sociedad humana, en la cual cada uno ha de esperar que los demás obren conforme al deber y obligación. Como de hecho no todos obran así, son necesarias *las leyes* que limiten la libertad individual. Las leyes positivas contienen, pues, una obligación condicionada por las circunstancias históricas.

En la *filosofía de la naturaleza*, de que habla el tercer ensayo, se sigue de cerca la concepción de Leibniz. Los seres que la creencia pone fuera del sujeto, sólo pueden ser pensados según el modelo del yo, es decir, como grupos de fenómenos distintos según conexiones más o menos constantes que siguen las leyes de sucesión de los fenómenos. Con ello formamos la hipótesis de que las cosas son sujetos que actúan de manera análoga a nuestra voluntad. El mundo, por tanto, debe concebirse como una suma de «conciencias» dotadas de apetición más o menos clara. No son, sin embargo, *mónadas* o sustancias leibnizianas, sino actividades o fuerzas. Y estas «conciencias» constituyen un mundo ordenado, no como resultado de leyes mecánicas, sino por armonía concorde de todas las actividades.

Finalmente, *la filosofía de la historia* de Renouvier viene regida por la idea de dar la primacía y pleno significado a la acción de la *libertad* humana. En virtud del principio de la libertad, Renouvier critica tanto la filosofía de la historia de Hegel como las de Comte y Saint-Simon, que consideran el proceso histórico como regido por una *ley a priori*, capaz de definir el entero curso de la historia. Una tal concepción está ligada a la idea de *necesidad;* representa el progreso como fatal y necesario, lleva a la subordinación del indi-

viduo a la autoridad del ambiente social como portavoz del sentido de la historia e implica la negación de la libertad moral. Renouvier no niega el *progreso*, sino rechaza el evolucionismo progresista, que afirma estar la historia regida por una ley de progreso necesario. La historia, según él, es el escenario de la libertad en lucha, y sólo en cuanto la libertad se afirma y se realiza, la historia progresa y se amolda a la vida moral.

Un ejemplo desafortunado de su filosofía histórica es su obra *Uchronie* (1876) o utopía de la historia, en que imagina lo que la civilización europea hubiera podido ser sin la influencia del cristianismo, que para él tiene su origen en el fatalismo y misticismo orientales. Contiene una crítica de la civilización cristiana medieval contra sus justificaciones de parte de las filosofías de la historia, y condensa todos los motivos anticlericales de la época. Su ideal histórico sería el enlace directo de la moderna idea de la libertad con la «antigua libertad» pagana de Marco Aurelio.

La última fase del pensamiento de Renouvier está marcada, se ha dicho, por su *conversión* al monoteísmo y su preocupación religiosa. El objeto de su crítica no es ahora el absoluto teológico, sino el naturalismo y el positivismo. El principio único supremo prevalece ahora sobre la pluralidad de las causas primeras para establecer la unidad y armonía del universo. Dios es concebido no sólo como fundamento de la síntesis total del mundo, sino también como persona perfecta y creador de un mundo perfecto. A la exposición anterior del pensamiento centrada sobre la categoría de relación, se contrapone la nueva, que gira sobre la categoría de la *personalidad*, correlativa a la afirmación del principio teológico. De ahí su nueva orientación al *personalismo*, que pone su centro en los valores de la persona y que es opuesto a un tipo de pensamiento *cosista*, el cual parte de las cosas para concluir en la negación del principio divino; y la tendencia a oponer a la objetividad del saber lo personal de la creencia. Son motivos que preludian el personalismo contemporáneo, aunque no se ha demostrado influencia directa.

Pero Renouvier tiende a la vez a armonizar los temas de este pensamiento último con las negaciones del período precedente. No aparece un efectivo humanismo teocéntrico; el hombre continúa realizando por sí mismo su felicidad, y Dios interviene para prolongar al infinito su condición temporal. La preocupación de dar un final y coronación religiosos a la obra se alterna con la de precisar que su intención es definir una religión filosófica a lo Kant, superior a las religiones reveladas. Ello no obsta a la intrusión de extrañas especulaciones bíblicas en sus ideas filosóficas. En *La nouvelle monadologie* (1898) viene a renovar la escatología cíclica de Orígenes sobre una pluralidad de mundos sucesivos para explicar la redención del hombre caído por el mal uso de su libertad, por obra de esa misma libertad, de la práctica moral y de la religión racional. Este revivir de viejas cosmogonías fantásticas está poco concorde con el planteamiento crítico de su filosofía.

Influencia.—Renouvier no llegó a formar una escuela: Sólo se cuentan como fieles seguidores sus discípulos L. PRAT, con quien editó *La nouvelle monadologie*, y F. PILLON, que colaboró con numerosos trabajos en su revista y dirigió la continuación de la misma desde 1890, repitiendo las tesis del maestro. V. BROCHARD (1848-1907), historiador de la filosofía, siguió sólo el neocriticismo en la teoría del conocimiento, pero en ética defendió el eudemonismo griego.

El neocriticismo de Renouvier estuvo viviente a lo largo de su prolongada actividad filosófica, en que ejerció considerable influencia sobre el pensamiento francés y muchos se adhirieron a sus ideas. Pero se agotó con su vida por la debilidad y falta de coherencia del sistema. No obstante, gran número de sus ideas pasaron al fondo común del pensamiento contemporáneo.

El pensamiento de Renouvier se prolongó, aunque en otra dirección, en sus intérpretes y comentaristas: HAMELIN, LACHELIER y BRUNSCHVICQ. Pero éstos desplazaron su neocriticismo hacia un más neto idealismo, que ya estaba en germen en aquél. Este *neoidealismo* francés se adentra en el siglo XX, y no corresponde referir aquí.

En estrecha conexión con esta dirección neokantiana cabe mencionar a AUGUSTO SABATIER (1839-1901), teólogo protestante, profesor en la cátedra de teología protestante de Estrasburgo y París y principal sistematizador de la filosofía religiosa y teología liberales. Sabatier aceptó las doctrinas de Kant; con su racionalismo respecto de la religión revelada y las radicales teorías de Schleiermacher y Ritschl sobre la experiencia religiosa constituyó las bases de la filosofía religiosa que aplicó a la evolución de los dogmas revelados. Su teoría, forma característica de todo el protestantismo liberal, fue llamada *fideísmo simbólico* o *simbolismo crítico*, porque reduce los dogmas a meros símbolos de la experiencia religiosa o de la fe cristiana vivida en lo íntimo de las conciencias, y que se manifiesta en diversas expresiones dogmáticas según la evolución de las culturas. Son las doctrinas que forman la base y estructura del *modernismo*, seguido por muchos católicos y condenado por la Iglesia. Por eso, aunque pertenece al siglo XIX, debe agregarse su estudio a la historia del movimiento modernista.

NEOCRITICISMO Y NEOIDEALISMO INGLESES

Poco después que en Alemania y Francia, aparecen en Inglaterra las tendencias idealistas y de retorno a Kant y Hegel. Pero los ingleses no abandonan fácilmente su tradicional empirismo. La tendencia hacia el idealismo se manifiesta lentamente y da lugar a desarrollos originales, en combinación con la propia filosofía de la experiencia. Lo más típico en los autores ingleses es que mezclan elementos del criticismo kantiano y del hegelianismo. Los pocos pensadores neokantianos son

en parte neohegelianos, y los idealistas se remiten también a Kant. Indiquemos primero aquellos que más destacadamente siguen la dirección neokantiana.

Roberto Adamson (1852-1902), pensador escocés, fue el primero en proponer la exigencia del retorno a la doctrina kantiana y de un nuevo examen de los problemas planteados por Kant. Nacido en Edimburgo, fue profesor de lógica y filosofía en Manchester, luego en Aberdeen y por fin en Glasgow. Enriquecido con excepcional cultura, a los veintidós años asumió la dirección de la sección de filosofía de la *Enciclopedia Británica*. Su obra más importante es *On the Philosophy of Kant* (Edimburgo 1879), continuando después con otra monografía sobre *Fichte* (1881). Otros varios escritos y lecciones fueron publicados póstumos con el título *The development of Modern Philosophy* (2 vols., Londres 1903).

Adamson intenta una interpretación nueva de Kant en la dirección lógico-objetiva del criticismo alemán. Opina que el problema de la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori* ha de plantearse de nuevo y que la solución kantiana es insuficiente. Su enseñanza fundamental es la distinción entre el aspecto psicológico y el aspecto gnoseológico de nuestra experiencia inmediata, es decir, entre el acto de aprehender y el contenido aprehendido de nuestra conciencia. El estado psíquico por el cual un contenido es aprehendido no participa de los caracteres de este contenido. Así se evita la reducción del objeto conocido a un estado del sujeto cognoscente y se cierra el paso al idealismo subjetivo. Contra Kant sostiene que la unidad de la apercepción no es un principio primitivo, sino más bien un producto refinado del desarrollo de la experiencia. De esta manera lleva el criticismo hacia el empirismo. El pensamiento que organiza la experiencia es, a su vez, estimulado y dirigido por la experiencia; y las categorías son únicamente los modos con que el espíritu acomoda y organiza sus experiencias, modos que han sido plasmados también por la experiencia. Adamson sostiene que el problema de la existencia de un espíritu infinito, que esté con el proceso total de la realidad en igual relación que nuestro conocimiento con la porción de la realidad percibida, no puede ser definitivamente resuelto. Con el monismo psicofísico enseña que materia y espíritu son manifestaciones parciales de una misma realidad única.

Eduardo Caird (1835-1908), profesor primero en Glasgow y luego maestro en el Colegio Balliol de Oxford, fue el que más contribuyó al conocimiento de Kant en su país, escribiendo la más vasta exposición crítica de su doctrina en lengua inglesa, *A Critical Account of the Philosophy of Kant* (Glasgow 1877) y *The Critical Philosophy of Kant* (1889). Pero también publicó otra monografía sobre *Hegel* (Edimburgo 1883), y en sus obras de filosofía religiosa, compuestas para las «Gifford Lectures», de 1891-1892, *The Evolution of Religion* (2 vols., Glasgow 1893), *The Evolution of Theology*

in the Greek Philosophers (2 vols., 1904), se muestra neohegeliano en la interpretación de la religión. Un factor religioso entra, según él, aun en el más simple hecho de experiencia, pues la antítesis entre sujeto y objeto reenvía a un tercer factor de síntesis que es *el infinito*. Este es entendido, no como negación de lo finito, sino como principio de determinación y explicación de lo finito. Lo infinito se manifiesta en la multiplicidad finita sin perder por ello la propia unidad. Todo ser racional es por ello religioso, y todas las religiones tienen un factor común, no obstante sus formas diversas. Su hermano mayor, JUAN CAIRD (1820-1898), teólogo en Glasgow y ministro de la iglesia escocesa, le había precedido en la solución hegeliana del problema teológico en su obra *Introduction of the philosophy of Religion* (Glasgow 1880), en la que se esfuerza por defender, desde el punto de vista hegeliano, la verdad del cristianismo.

SHADWORTH H. HODGSON (1832-1912) es otro seguidor destacado e independiente del neokantismo en la dirección metafisicorrealista. Educado en Oxford, se dedicó totalmente a la filosofía desde 1863 sin aspirar a la enseñanza. Con sus cuantiosos bienes de fortuna financió varias iniciativas filosóficas, en especial la revista «Mind», promoviendo también la «Aristotelician Society» y siendo presidente de la misma. Su dirección filosófica, vacilante en sus primeros ensayos *Time and Space* (Londres 1865) y *Theory and Practice* (2 volumenes, 1870), se perfila en la obra *The Philosophy of Reflexion* (2 volúmenes, 1878), con la que pensaba iniciar una nueva época de filosofía. El método, que anticipa en cierto modo el de la fenomenología de Husserl, consiste en estudiar el contenido de la conciencia independientemente de las condiciones subjetivas de su aprehensión; en esto consiste la «reflexión» de que él habla. Toda realidad de la que no se tenga conciencia, como puede ser la cosa en si kantiana, es excluida por Hodgson, el cual, por otra parte, no admite un material sensible caótico que fuera sólo organizado por la actividad intelectual, pues los datos empíricos se presentan ya ordenados en el espacio y en el tiempo.

En la obra posterior y más vasta *The Metaphysics of Experience* (4 vols., Londres 1898) prosigue, aunque polemizando con Kant, el mismo intento a que miran las corrientes del neocriticismo: el de distinguir el contenido objetivo de la experiencia de los actos o hechos psíquicos con los cuales se presenta unido. La experiencia de que se habla no es distinta de la «reflexión» de la obra precedente. Hodgson distingue una parte analítica y una «rama constructiva» de esta metafísica de la experiencia. La primera es un *análisis subjetivo* de la misma, que tiene por objeto reconocer el significado y condiciones de la conciencia y, por otro lado, las realidades distintas de la conciencia. El análisis de la conciencia en este sentido es el mismo que había iniciado Kant, pero liberado del supuesto de la distinción entre sujeto y objeto, que es sustituida por la distinción entre el contenido objetivo y el hecho o el acto de su percepción. Hodgson distingue en todo estado de conciencia el

contenido o *el cual (whatness)* de la percepción, que es su esencia, del hecho de ser percibido o su *que (thatness)*, es decir, su existencia en cuanto es conocida en el presente. Esencia y existencia, el *cual* y el *que* es, son los dos aspectos opuestos e inseparables de la experiencia: la existencia se identifica con el ser percibido, según la fórmula de Berkeley *esse est percipi;* la esencia es el contenido de la percepción, el *cual* del *que* existe. Aunque Hodgson acepta el principio de Berkeley y afirma que el sentido general de la realidad es el *hecho de que se da* la experiencia, sin embargo, no se detiene en la tesis idealista, sino que se inclina a un cierto realismo. Analiza también la formación, en el seno de la experiencia, de una realidad objetiva, independientemente de que sea percibida, aunque no independiente del acto de pensamiento que la reconoce como tal. Con todo, este «mundo externo» es considerado externo sólo respecto al cuerpo, en cuanto ocupa un lugar, con los otros objetos de experiencia, en el espacio. La doctrina es similar al empiriocriticismo de Avenarius y al monismo de la experiencia de Mach.

La segunda parte, o «la rama constructiva», es asimismo de inspiración kantiana. La filosofía es análisis de la experiencia, y ésta no puede ser trascendida. Pero sus límites y sus lagunas hacen pensar en un «mundo invisible» del que no tenemos conocimiento positivo, sino que poseemos sólo aquellas características que pueden inferirse de las necesarias relaciones del mismo con el mundo visible. Y éste es el campo propio de los sentimientos, del imperativo de la conciencia y de la convicción de la fe, al modo de la *Crítica de la razón práctica*, de Kant. La conciencia moral es el fundamento de la fe en el mundo invisible, como una exigencia de una «fuerza divina» y persona distinta, pero inseparable de nosotros y del mundo. Esta fuerza divina parece, por ello, confundida con el mundo mismo. «No podemos pensar en el universo mismo más que como algo personal», a pesar de ser contradictorio con el pensamiento teórico, dice al final de la obra.

El idealismo neohegeliano fue, sin embargo, la forma más difundida entre los pensadores ingleses. Había sido preparado por la exaltación romántica de Coleridge y Carlyle hacia Hegel. Y fue despertado por los estudios de Stirling, Caird y Wallace sobre la filosofía alemana. Un terreno particularmente favorable encontró en el Balliol College de Oxford, donde, antes que los filósofos, el estudio de los grandes idealistas germanos fue promovido por el helenista BENJAMÍN JOWETT (1817-1893). Aunque estos autores se remitan explícitamente a Hegel, el idealismo inglés es más bien una transposición original, en clave idealista, de los problemas suscitados por Kant.

JAIME HUTCHISON STIRLING (1820-1909)[6], doctorado en medicina, se dedicó a viajar por Francia y Alemania, entregándose después a la actividad literaria. En una estancia en Heidelberg se

[6] A. H. STIRLING, *J. H. Stirling, his Life and his Work* (Londres 1912). Cf. para estas corrientes de filosofía inglesa, R. METZ, *Die philosophische Strömungen der Gegenwart in*

despertó en él el entusiasmo por Hegel, y desde entonces no cesó de trabajar en su obra más célebre, *The Secret of Hegel* (2 vols., Londres 1865). Stirling se erige con ella en profeta de la filosofía hegeliana, que dio a conocer a los ingleses. En su interpretación, no muy acertada, de la doctrina del maestro, dos puntos puso especialmente de relieve. Uno, que Hegel llevó a su perfección, con el apoyo de Kant y los otros idealistas, la doctrina del «universal concreto», como Aristóteles había perfeccionado la del universal abstracto con la ayuda de Sócrates y Platón. El segundo punto fue la conclusión netamente teísta que atribuyó a la filosofía de Hegel, acentuando aún más la posición de la derecha hegeliana. Con ingenua buena fe se esfuerza en mostrar que la doctrina del maestro viene en apoyo de todos los dogmas cristianos, incluida la libertad, inmortalidad del alma y existencia de Dios en su sentido ortodoxo. Más tarde retornó sobre Kant en la obra *Textbook to Kant* (Londres 1881), interpretándolo en visión prospectiva a la luz de Hegel. Desde su idealismo combatió duramente la filosofía dominante entonces en Inglaterra, tanto de Hamilton como del positivismo de T. Huxley en *As Regards Protoplasm* (1870), y el evolucionismo de Darwin en *Darwinianisme. Workmen and Work* (Edimburgo 1894); y para las «Gifford Lectures» compuso su *Philosophy and Theology* (Edimburgo 1890).

GUILLERMO WALLACE (1844-1897) estudió en Oxford y ocupó luego la cátedra de filosofía moral en su universidad. Contribuyó eficazmente a dar a conocer a Hegel en Inglaterra con sus traducciones de la primera y tercera parte de la *Enciclopedia*, a las que antepuso los amplios prolegómenos *The Logik of Hegel* (Oxford 1873), *Hegel's Philosophy of Mind* (Oxford 1894). Publicó asimismo una clara exposición sobre *Kant* (Edimburgo 1882). Su pensamiento personal, también de fondo idealista, lo expresó en sus lecciones de publicación póstuma *Lectures and Essays on Natural Theology and Ethics* (Oxford 1898). Bajo la influencia de los hermanos Caird interpreta la encarnación de Cristo no como un hecho histórico, sino como verdad eterna, es decir, como inmanencia de Dios en el hombre, cuya «potencial divinidad» lo eleva por encima del orden natural.

TOMÁS HILL GREEN (1836-1882) representa el primer teórico importante del neoidealismo inglés. Educado en el Balliol College de Oxford, regentó desde 1878 la cátedra de filosofía moral. De ese centro hará el foco de propagación del idealismo en el ambiente académico, a la vez que Stirling en el campo literario. La influencia de B. Jowett le llevó al estudio de las obras de Kant y de Hegel. En vida sólo publicó algún artículo y las *Introductions to Hume*, puestas al frente de los volúmenes I-II de las obras de este autor (Londres 1874-75), en que esboza ya sus ideas. Pero dejó escritos sus *Prolegomena to Ethics*, editados póstumos por Bradley (Oxford 1883),

Grossbritanien. I-II (Leipzig 1935); ID., *England und die deutsche Philosophie* (Stuttgart-Berlin 1945) y autores en nota siguiente citados.

que constituyen su obra mayor. A la doctrina moral antepone en efecto, como fundamento, una metafísica basada en la teoría del conocimiento [7].

Esta gnoseología se construye en oposición a Hume. Green había aplicado al proceso filosófico la dialéctica hegeliana. Hume representaba la necesaria conclusión del movimiento empirista que, iniciado por Locke, había llegado a sus extremas e insostenibles consecuencias, y debía ser superado por la crítica kantiana. De ella debía partirse para construir todo de nuevo y no limitarse a simple repetición de los idealistas germanos. Así, pues, Green enseña que las «cosas» son esencialmente *relaciones;* que su realidad no consiste en un mero hecho, o en el presentarse a la conciencia como un conjunto de impresiones ligadas por las leyes de asociación; fuera de su contexto de objetivas relaciones de causalidad, oposición, conexión espacio-temporal, las cosas no son ya nada. El principio relacionista es luego traspuesto al plano metafísico y erigido en principio mismo del ser cósmico. Las relaciones constitutivas de las cosas no son, en efecto, independientes de la mente del cognoscente, la cual no es entendida como «cosa», sino como lo que condiciona la posibilidad de que la cosa sea en general «dada». La cosa en sí de Kant, independiente de la conciencia, es por ello mismo rechazada.

Green aplica entonces a la conciencia la distinción kantiana entre el yo empírico y el yo trascendental, distinguiendo entre nuestra conciencia y la conciencia universal. Para que el mundo real, como sistema único de relaciones, exista fuera de nuestra mente, ha de darse un principio unificador concebido de un modo análogo. Este principio único es el *Espíritu* o «conciencia eterna», que condiciona el ser objetivo no menos por la materia que por la forma, y ha de entenderse no como sujeto individual, sino como principio divino y conciencia unitaria del universo. De esta suerte llega Green a un cierto panteísmo espiritualista al modo de Hegel.

La conciencia divina se une con la disgregada conciencia temporal del hombre, constituyéndolo en sujeto de moralidad. La ética de Green está inspirada a su vez en Kant. El hombre, por la libertad, se desliga del reino de las leyes naturales constituyendo el reino de los fines. La vida moral consiste en el progreso hacia la identidad de nosotros mismos con el principio universal. En la determinación de los fines morales Green rechaza el hedonismo, paralelo al empirismo; pero no se opone del todo al ideal utilitarista de la felicidad del mayor número, con tal de que el concepto de felicidad no sea de contenido hedonista. En filosofía política, se aleja de todo estatismo

[7] Otros numerosos opúsculos editados por R. L. NETTLESHIP, *Works of T. H. Green* (3 vols., Londres 1885-88), comprendiendo las *Lectures on the Principles of Political Obligation*. Cf. W. H. FAIRBROTHER, *The Philosophy of T. H. Green* (Londres 1896); N. ABBAGNANO, *L'idealismo inglese e americano* (Nápoles 1926); W. D. LAMONT, *Introduction to Green's Moral Philosophy* (Nueva York 1935); M. FUSAI, *Il pensiero morale de T. Green* (Florencia 1943); A. ALIOTTA, *Le origini dell'irrazionalismo contemporaneo* (Nápoles 1950); P. PUCELLE, *La nature et l'esprit dans la philosophie de T. H. Green. La renaissance de l'idéalisme en Angleterre au XIX*e *siècle*, 2 vols. (París-Lovaina 1961-65); A. M. RICHTER, *The Politics of Conscience: T. H. Green and his Times* (Nueva York 1964); J. PASSMORE, *A Hundred Years of Philosophy* (Londres 1957, 1966).

hegeliano, conforme a la tradición inglesa. El Estado, que nace de la libre voluntad de los individuos, tiene un fundamento moral, y su misión es tutelar y garantizar la moralidad de los individuos. Y cuanto más se acerquen las naciones a este ideal del Estado, menos tendrán necesidad de recurrir a la guerra para afirmarse.

Francisco Herbert Bradley (1846-1924) es el representante más original de este neoidealismo inglés, si bien su doctrina es compleja y abstrusa. Educado en Oxford, pasó a ser *fellow* del Merton College de la universidad, y allí permaneció hasta su muerte. De carácter concentrado y antisocial, eludía toda función de enseñanza y la misma vida del colegio, entregado a sus meditaciones especulativas. Durante muchos años apenas mantuvo contactos con el mundo sino a través de los libros, cuya lectura era para él sólo un estímulo para la reflexión personal. Su producción filosófica, que desde un principio se mueve en la línea idealista, tocó primeramente la ética con la obra *Ethical Studies* (Londres 1876), pasando luego a la lógica en *The Principles of Logic* (Oxford 1883) y, por fin, a la metafísica en *Appearance and Reality* (Oxford 1893). Los mismos temas son tratados en su doble colección de artículos, *Essays on Truth and Reality* (Oxford 1914) y *Collected Essays*, que tuvo edición póstuma (2 vols., Oxford 1935). Por su estilo y modo de razonamiento muy ingleses, sus escritos gozaron del favor del público nacional, y sólo tarde fueron conocidos en el extranjero [8].

La lógica de Bradley tiene carácter gnoseológico-metafísico y se desarrolla en constante polémica con la lógica de Mill, entonces dominante, que intentaba encontrar su fundamento en la psicología, y en particular en la asociación de ideas. Su metafísica crítica e idealista, desarrollada en *Apariencia y realidad*, tiene su punto de partida en la experiencia. Pero somete a una crítica cerrada todo objeto de nuestra experiencia y del pensamiento para mostrar las contradicciones internas que impiden considerarlo como «real» y obligan a asignarlo a la esfera de la «apariencia». Lo que revela la contradicción en cada uno de los objetos es su carácter *relacional*. Bradley acepta la teoría de las relaciones de Green: no hay sustancia ni cualidades sin la relación. Pero la contradicción inherente a toda relación impide también considerarla a ésta como real. En consecuencia, nuestra experiencia toca únicamente los fenómenos, pues las cosas con sus propiedades y relaciones, espacio y tiempo, mutación, causalidad, acción, pasión, sucesión, etc., son conceptos que encierran contradicciones y no pueden, por tanto, manifestar la realidad, que no puede contradecirse, sino solamente lo fenoménico.

[8] F. C. Schiller, *The New Development of Bradley's Philosophy*. Mind (1915) 345-66; F. de Sarlo, *Filosofi del nostro tempo* (Florencia 1916); N. Abbagnano, *Il nuovo idealismo inglese e americano* (Nápoles 1927); A. Chapuis, *Der theoretische Weg Bradleys* (Paris 1934); T. Segerstedt, *Value and Reality in Bradley's Philosophy* (Lund 1934); R. M. Lomba, *Bradley and Bergson* (Lucknow 1937); R. W. Church, *Bradley's Dialectic* (Nueva York 1941), M. T. Antonelli, *La metafisica di F. H. Bradley* (Milán 1942); J. Pucelle, *L'idéalisme en Angleterre, de Coleridge à Bradley* (Neuchatel 1955), R. Wollheim, *F. H. Bradley* (Londres 1959); J. de Marneffe, *La preuve de l'absolu chez Bradley* (Paris 1961), P. Fruchon,

Sin embargo, el mundo fenomenal debe de alguna manera pertenecer a la realidad. Esta se muestra más bien en la experiencia sentida y senciente como un todo coherente, uno e individual, que no es «relación» de un sujeto a un objeto, sino cierta presencia del objeto, que es un hecho indescriptible e inexplicable. Nuestros juicios científicos lo determinan por medio de atribuciones parciales. Mas éstas no son verdaderas si no sugieren la realidad total, que subyace en lo más hondo de todas las cosas, como el espíritu hegeliano, universal y concreto al mismo tiempo.

Esta realidad concreta y universal es llamada por Bradley no espíritu, sino *el absoluto*. Su teoría de la experiencia se eleva hacia una filosofía del absoluto. El dato de la experiencia sensible, considerado en su totalidad, contiene aquel infinito del cual nuestras individualidades son manifestaciones fragmentarias. Entre apariencia y realidad hay, por tanto, la diferencia que va de lo fragmentario a lo total. A la fundamentación de dicho absoluto aplica también Bradley el «argumento ontológico»: dicho argumento consiste en mostrar que el *what* (esencia) exige el *that* o existencia. Pero si la exige, es señal de que no se identifica aún con ella. Sólo en el límite la identificación es alcanzada, es decir, para el absoluto, para el cual dicho argumento es válido. Respecto de tal absoluto profesa Bradley un total agnosticismo. Cualquier representación que de él nos formemos no puede darse por buena; menos el concepto de personalidad, ya que «la persona, o es finita, o es un no-sentido». Sólo le será válido el de una totalidad armoniosa, de un absoluto enriquecido por todas las determinaciones individuales, por lo que los individuos son en cierto modo transformados en esa realidad total.

BERNARDO BOSANQUET (1848-1923) aparece como fiel seguidor y continuador del idealismo de Bradley. Hijo de un pastor protestante, de antigua familia hugonote establecida en Inglaterra, estudió en Oxford con Green y enseñó allí por un decenio, pasando más tarde a profesor de filosofía moral en St. Andrews. Sus primeras obras lógico-metafísicas, *Knowledge and Reality* (Londres 1885), *Logic, or the Morphology of Knowledge* (Oxford 1888), *The Essential of Logic* (Londres 1895) siguen las líneas esenciales de los trabajos de Bradley. Como éste, sostiene que todo juicio se refiere, en última instancia, a lo real como totalidad. Bosanquet acentúa aún más el motivo hegeliano de que el verdadero universal se entiende como una realidad siempre concreta que contiene en sí sus propios momentos. El universal puede llamarse un *cosmos*, en el cual todas las individualidades entran en la unidad del todo. La producción filosófica de Bosanquet se adentra en el siglo XX con otras obras sobre ética, estética, filosofía del Estado y filosofía religiosa. En ellas sigue manteniendo su filosofía del absoluto, tratando de resaltar todas las verificaciones que la experiencia, estética, religiosa, de la vida social, puede aportar al idealismo bradleyano como una unidad de

F. H. BRADLEY, *Les présupposés de l'histoire critique* (París 1966); S. K. SAXENA, *Studies in the Metaphysics of Bradley* (1967).

sistema que incluye todas las particularidades. Bosanquet rehúsa reconocer individualidad a las personas finitas. El único individuo verdadero es el absoluto [9].

ANDRÉS SETH PRINGLE-PATTISON (1856-1930) sostiene una dirección distinta dentro de esta corriente, llamado «idealismo personalista». Estudió en Alemania y en su ciudad natal de Edimburgo y fue profesor de lógica y metafísica de su universidad. En sus escritos *The Development from Kant to Hegel* (Edimburgo 1882) y su obra fundamental, *Hegelianisme and Personality* (Edimburgo 1887), expresa su adhesión al nuevo idealismo de inspiración hegeliana. Pero esta última obra representa una reacción a la doctrina del absoluto, tal como era desarrollada por Bradley y Bosanquet, junto con un acercamiento a las posiciones kantianas e incluso al espiritualismo de Lotze a través del círculo de Martineau. De ahí que en obras sucesivas exprese sus convicciones teístas, como en *Two Lectures on Theism* (1897), *Man's Place in the Cosmos and other Essays* (1897) y en los cursos de «Gifford Lectures» (1917-1922), publicados en nuestro siglo [10]. La oposición a Hegel se cifraba sobre todo en la cuestión de la personalidad del hombre. Seth rechazaba la trasposición, realizada por Green, de la unidad de la apercepción kantiana en una conciencia universal, que absorbía inevitablemente el individuo en el absoluto. En análoga identificación de lógica y metafísica incurría Hegel, con el resultado de disolver al hombre y Dios en la abstracción lógica de la idea absoluta. Para nuestro autor, en cambio, el hombre forma el anillo de la conjunción entre la naturaleza y Dios; la libertad, autonomía e inmortalidad de la persona humana no se oponen a la existencia de Dios. Hay, no obstante, en su teísmo una cierta incoherencia, puesto que hace de la divinidad algo inmanente, reduciendo la creación a una especie de teofanía.

La posición de Seth (sólo desde 1897 adoptó el apellido de Pringle-Pattison) tuvo como efecto dividir a los neohegelianos ingleses en dos campos: los «personalistas» y los «absolutistas». Pero éstos, representantes más auténticos del idealismo, siguieron prevaleciendo. Las doctrinas de Green y Bradley fueron desarrolladas en varios sentidos por otros numerosos continuadores, como H. JONES (1852-1929), R. B. HALDANE (1856-1928), ELLIS MCTAGGART (1866-1925), J. B. BAILLIE (1872-1940), J. WARD (1843-1925) y el americano J. ROYCE (1855-1916). Las obras principales de éstos entran de lleno en el siglo XX.

En Estados Unidos.—En las primeras universidades que se organizaron en Estados Unidos (Harvard se fundó en 1636; Yale,

[9] HELEN BOSANQUET (viuda de), *B. Bosanquet* (Londres 1924); J. H. MUIRHEAD, *B. Bosanquet and his Friends* (Londres 1935). F. HOUANG, *Le néo-hégélianisme en Angleterre. La Philosophie de B. Bosanquet* (París 1955); C. LE CHEVALIER, *Éthique et idéalisme. Le courant néohégélien en Angleterre. B. Bosanquet et ses amis* (París 1963).

[10] J. B. CAPPER-J. BAILLIE, *A. Seth Pringle-Pattison*: Proc. British Acad. (1931); R. METZ, *Die philosophische Strömungen der Gegenwart in Grossbritannien* I (Leipzig 1935); J. PASSMORE, *A. Hundred Jears of Philosophy* (Londres 1957). El hermano J. SETH (1860-1924) desarrolló también las doctrinas éticas bajo los mismos supuestos de la metafísica personalista.

en 1701; Princeton, en 1746; Columbia, en 1754; Pennsylvania, en 1755), los profesores, casi siempre ministros de la Reforma, enseñaban en general la filosofía del sentido común de la escuela escocesa.

Pero en el siglo XIX se difundieron especialmente las ideas del idealismo europeo. Se formó bajo su influencia la corriente llamada *el trascendentalismo*, actitud idealista compleja en que se entremezclan los ideales de la vida religiosa, social y política más bien que un sistema filosófico. Fue JORGE RIPLEY (1802-1880), editor, teólogo y reformador, el que dio un impulso eficaz a este movimiento. Editó desde 1838 una colección de catorce volúmenes que contenían traducciones de Cousin, Schleiermacher y otros filósofos que contribuyeron a divulgar el idealismo, junto con los estudios de JORGE BANCROFT, que exponía en obras como *Studies in German Literature* (1824ss) las doctrinas de Kant, Fichte, Schelling, Hegel y Jacobi. Ripley, por su parte, fundó el Trascendental Club y publicó la revista *The Dial*, los cuales fueron centro de reunión y colaboración de los principales trascendentalistas, como O. BROWNSON (1803-1876), A. B. ALCOTT (1794-1888), HEDGE, CLARCK, PARKER y, sobre todo, EMERSON.

RALPH WALDO EMERSON (1803-1882) es el teórico y principal representante de los trascendentalistas, llamados así porque admitían verdades que trascienden el ámbito del conocimiento sensible. Nacido en Boston, era destinado después de sus estudios en Harvard, a ser ministro de la iglesia unitaria. Su inquietud espiritual le indujo a abandonar tal dirección, dedicándose a viajar por Italia e Inglaterra, donde entró en contacto con Coleridge y Carlyle. En Boston concurrió a fundar la sociedad trascendentalista y colaboró en su revista. Fue escritor muy fecundo y admirado, filósofo y poeta al mismo tiempo, que ejerció gran influencia en la cultura americana. Entre sus obras figuran *Nature* (Boston 1836), *Intellect* (1841), *Experience* (1844), *Representative Men* (1850) y numerosos ensayos [11].

Emerson, inspirándose en el romanticismo de la época, quiere rebasar los límites de la materia y de lo creado con una filosofía de lo infinito coincidiendo con lo finito. Sólo el infinito es verdaderamente real; los seres finitos no son más que sus manifestaciones. A este infinito lo llama Superalma *(Over Soul)*, el eterno Uno o Dios, que actúa como una fuerza superior en toda la realidad y del que la naturaleza es su proyección. El hombre es el centro del uni-

[11] *Complete Works*, Centenary Edition, 12 vols. (Boston 1903-14); *Journals*, 10 vols. (1909-14); *Letters*, 6 vols. (Nueva York 1938). Cf. G. SANTAYANA, *Interpretation of Poetry and Religion* (Nueva York 1900; considera a Emerson como simple poeta y místico); W. JAMES, *Memories and Studies* (Nueva York 1912; lo tiene como el más grande filósofo americano); O. W. FIRKINS, *R. W. Emerson* (Boston 1915); R. MICHAUD, *La vie inspirée d'Emerson* (Paris 1930); P. SAKMANN, *Emersons Geisteswelt* (Stuttgart 1927); E. L. MASTERS, *The Living Thoughts of Emerson* (Londres 1948); S. PAUL, *Emerson's Angle of Vision* (Cambridge 1951); J. R. REAVER, *Emerson als Myth-maker* (Gainesville 1954); R. L. RUSK, *The Life of R. W. Emerson* (Londres 1957); S. HUBBARD, *Nietzsche und Emerson* (Basilea 1958); J. BISHOP, *Emerson on the Soul* (Londres 1965); M. GONNAUD, *Individu et société dans l'oeuvre de R. Emerson. Essai de biographie spirituelle* (Paris 1965); G. W. COOKE, *A Bibliography of R. W. Emerson* (Boston 1968).

verso y los otros seres son simples medios que le permiten elevarse a la contemplación del todo o de sentirse uno con el todo. El hombre se compone de cuerpo y alma. Y si el cuerpo es, como toda otra realidad física, «una encarnación de Dios más baja y remota, una proyección de Dios en el inconsciente», el espíritu es como una chispa del fuego divino o una partícula del alma universal. En el hombre se opera, por tanto, el gran retorno del mundo, que es interpretado como símbolo y reconducido a Dios.

La doctrina moral es fundada en estos principios del trascendentalismo. La ley moral no debe articularse en preceptos específicos, que serían válidos para este o aquel individuo o en tal situación. Ella nos impone sólo el reconocer en todo lo que existe la presencia del alma universal y conformar nuestra acción a sus exigencias. Con ello se hacen posibles el ejercicio concreto de la libertad, la comunicación con los otros hombres y la realización del progreso. La libertad no consiste en la tentativa, por otra parte vana, de rehuir la ley universal, sino de comprender y querer su necesidad. La comunicación con los otros sólo es posible indirectamente, en la unión activa con el espíritu universal que comprende todos los individuos y a todos trasciende. Y el progreso se realiza favoreciendo la acción del alma universal y apreciando en su justo valor la naturaleza como testimonio presente del espíritu divino.

De la historia tenía Emerson un concepto romántico, considerándola como obra individual de los *genios* u hombres inspirados, a semejanza de los héroes de Carlyle. Y sobre el futuro se abandonó con agrado a la profecía. Imaginó una humanidad ideal, que el progreso técnico y el bienestar le harían siempre más libre y sensible a las tareas del espíritu. En política apoyó a los reformadores y se ilusionó con un socialismo democrático, en que el pueblo americano pudiese desarrollar libremente sus energías. Creía firmemente y con fanatismo en el gran destino que esperaba a la gran nación americana, y en sus principios se inspiró el movimiento revolucionario «Joven América». Al final, y bajo el influjo de su amigo Alcott, se inclinó hacia el evolucionismo. A la concepción plotiniana, según la cual la realidad finita deriva del ser infinito por un movimiento de descenso, sustituyó la visión darwiniana (luego teilhardiana) de una infinita cadena de seres imperfectos lanzados con un impulso ascendente hacia el espíritu infinito.

Al movimiento trascendentalista sucedió otro tipo de idealismo más cercano ya al neohegelianismo, llamado «movimiento de St. Louis». GUILLERMO TORREY HARRIS (1835-1909) fue el principal promotor del mismo. Fue superintendente de las escuelas de St. Louis y más tarde comisario federal de la educación. Se interesó por la filosofía alemana y fundó en 1867 el «Journal of Speculative Philosophy». Su obra más conocida es *Hegel's Logic, a Book on the Genesis of the Categories of the Mind* (Chicago 1890). Contribuyó con otros miembros del grupo a fundar la filosofía especulativa americana. Con este término se intentaba designar, más que un sistema filosófico, una actitud espiritual. Harris estaba persuadido

de la presencia de dicha actitud en todos los grandes filósofos, sobre todo en Aristóteles y Hegel. Sostenía que el hegelismo venía a ser una sistematización de la intuición aristotélica según la cual, en Dios, el sujeto y el objeto coinciden en un acto autocreativo, llegando a afirmar que no se puede comprender el sistema de Hegel sin conocer la filosofía griega.

JORGE SILVESTRE MORRIS (1840-1889), después de sus estudios en América, pasó algunos años en Berlín ampliando su formación filosófica, donde entró en contacto con el aristotélico Trendelenburg. Fue profesor de la Universidad de Michigan, donde tuvo por discípulo a Dewey. Colaboró con Harris en el movimiento de St. Louis y es considerado como fundador de la dirección especial idealista que tiende a fusionar elementos hegelianos con las concepciones aristotélicas del movimiento, del desarrollo y del pasaje de la potencia al acto. Los mismos actos del pensamiento fueron por él concebidos como movimientos y las categorías como las varias formas del mismo. El objeto de la filosofía es la entelequia o experiencia en acto. Y el análisis de tal experiencia revela que no es posible siquiera concebir un objeto nouménico más allá del objeto fenoménico, puesto que conocimiento (de experiencia) y ser son correlativos. Trata, pues, de interpretar a Hegel en función de un «empirismo objetivo».

Entre sus obras figuran ediciones y comentarios de Kant, Hegel y otros, con las que contribuyó a la difusión del idealismo [12].

Pero los filósofos americanos más importantes de la corriente idealista son los que siguieron el neoidealismo inglés de Green, McTaggart y Bradley. Al frente de ellos figura J. ROYCE y en pos de él se alinean J. T. LADD, J. WATSON, J. H. HOWISON, B. P. BOWNE, J. S. MACKENZIE, J. P. ADAMS, I. MARK BALDWIN y otros cuyas obras últimas pertenecen ya al siglo XX.

De la conjunción de este idealismo con el carácter práctico de los americanos nació el pragmatismo, primera filosofía genuinamente americana, que, con W. JAMES, se esboza a finales del siglo y se desarrolla en el siglo XX, en el cual deberá ser tratado.

NEOKANTISMO Y NEOHEGELIANISMO EN ITALIA

Los filósofos italianos conocieron a Kant ya desde principios del siglo XIX, aunque muy imperfectamente, a través de una traducción latina de F. G. Born (1796-98), de compendios, de historias de la filosofía, como la del francés *M. J. Degérando* (3 vols., París 1804), y luego de la traducción aún imprecisa de la *Crítica de la razón pura*, de Mantovani (1820-29). Sólo la más fiel traducción de las obras de Kant hecha por el francés

[12] R. M. WENLEY, *The Life and Work of G. S. Morris* (Nueva York 1917); H. W. SCHNEIDER, *Storia della filosofia americana*, trad. it. (Bologna 1963); H. A. POCHMANN, *German Culture in America* (Madison 1961), ID., *New England Trascendentalism and St. Louis Hegelianism* (Filadelfia 1949).

C. J. Tissot (París 1830ss.) dio a conocer en los países latinos el pensamiento genuino de este filósofo. La actitud más general de los pensadores italianos fue la de combatir la nueva filosofía. La impugnaron no sólo los escolásticos en masa, sino los sensistas *Borelli* (1785-1855) y *P. Galluppi* (1770-1846), seguidores de Condillac, así como *Rosmini* (1797-1855) y *V. de Grazia* (1785-1856), el cual más tarde intentó conciliar a Kant con Santo Tomás. Siguieron parcialmente el kantismo *Ottavio Colecchi* (1773-1847), y sobre todo *Angelo Testa* (1784-1860), el cual, desde el empirismo sensista y el eclecticismo, pasó, al conocer a Kant, a una aceptación sustancial de su criticismo.

Más tarde, al hacerse dominante el neokantismo en Alemania se difundió asimismo en Italia esta corriente.

Carlo Cantoni (1840-1906) destaca como uno de los primeros neokantianos. Completó sus estudios en Alemania, fue profesor de filosofía en varios liceos de su país y, finalmente, de la Universidad de Pavía. Su obra más importante y característica es *Emmanuele Kant* (3 vols., Novara 1879-84), vasto estudio de toda la filosofía kantiana. A ella se había preparado durante largo tiempo insertándose en el movimiento de «retorno a Kant» que se había afirmado en Alemania. Escribió también un *Corso elementare di filosofia* (3 vols., Milán 1870-71, 1887), muy difundido, con el que penetró el neokantismo en los liceos como arma de ataque contra el pensamiento católico. Fundó también la *Rivista italiana di filosofia* (1899) como órgano promotor (en sus inicios) de esta corriente [13]. Cantoni no seguía íntegramente la doctrina kantiana. Acentuando sus contradicciones internas, trató de desarrollarla en sentido realista-espiritualista mediante elementos de carácter metafísico. En especial modificaba el formalismo de la moral kantiana introduciendo los valores del *sentimiento* y eudemonistas en la motivación del obrar moral.

Felipe Masci (1844-1922) acepta el criticismo y subjetivismo, pero no el fenomenismo, y cree posible la metafísica. Estudió en la Universidad de Nápoles, fue profesor en varios liceos, de filosofía moral en la Universidad de Padua, y de filosofía teórica en la de Nápoles. Entre sus numerosas obras destacan *Una polemica su Kant: l'estetica trascendentale e le antinomie* (Nápoles 1872), *Coscienza, volontà e libertà* (Lanciano 1884), *Sul senso del tempo* (Nápoles 1890), *Sul concetto di movimento* (1892), *L'idealismo indeterminista* (1898), *Logica* (1900), *Il materialismo psicofisico* (1901), y la última y más

[13] K. Werner, *Kant in Italien* (Viena 1881); Varios, en «Riv. Filos.» (1906) n.5, G. Gentile, *Le origini della filosofia contemporanea in Italia* I (Mesina 1917; Florencia 1958); G. Alliney, *I pensatori della seconda metà del secolo XIX* (Milán 1942); M. F. Sciacca, *Il criticismo realista di C. Cantoni*, en *Il pensiero moderno* (Brescia 1949).

significativa, *Pensiero e conoscenza* (Torino 1922). Masci intenta defender el kantismo eliminando sus dificultades [14]. Su parte más débil sería la doctrina de las categorías que, como esquematismo trascendente, es rígida y contradictoria. Para Masci, las categorías derivan de la experiencia a través de los esquemas. Son a un tiempo subjetivas, en cuanto no trascienden el campo de la experiencia, y objetivas, en cuanto manifiestan la universalidad del conocer. Las categorías kantianas son interpretadas en sentido empirista, conforme a la costumbre de la época; la gnoseología kantiana, así interpretada, incidía en el intelectualismo realista. Masci trató además de justificar a Kant según la teoría dominante del paralelismo psicofísico. La experiencia revela con certeza la duplicidad de lo real, que, por un lado, es materia física, y por otro, pensamiento psíquico. Se trata de dos manifestaciones de una sustancia única, coexistentes entre sí, pero sin nexo mutuo causal. Con tal paralelismo intentaba resolver el problema de la dualidad de la percepción y la unidad de experiencia, reduciendo materia y espíritu a unidad real.

Félix Tocco (1845-1911) figura como notable historiador de la filosofía por sus diversos trabajos sobre Platón, *Ricerche platoniche* (Catanzaro 1876), y sus trabajos como editor de las obras de G. Bruno. Pero también realizó numerosos estudios sobre Kant, recogidos en *Studi Kantiani* (Palermo 1909), tratando de configurar su filosofía como un neokantismo que tiene en cuenta los derechos de la experiencia, pero mezclado con elementos de platonismo y de religiosidad medieval.

La corriente se propagó en otros numerosos profesores de Italia. Los más son historiadores de la filosofía que publican diversos estudios sobre filósofos modernos, contribuyendo a difundir las nuevas corrientes de la filosofía. Su adhesión a Kant es parcial y en amalgama con otras corrientes, sobre todo del positivismo. Son de mencionar S. Turbiglio (1841-1901) y el más conocido, G. Cesca (1858-1908), autor de notables monografías sobre filósofos modernos, que mezcla el apriorismo kantiano con la interpretación positivista, y el historiador G. Barzelotti (1844-1917), que se inclina a un monismo espiritualista. Casi todos pertenecen, sin embargo, por su producción filosófica a los primeros decenios del siglo XX, como L. Credaro (1860-1939), A. Chiapelli (1857-1931), I. Petrone (1870-1913), G. Zuccante (1857-1932), A. Faggi (1868-1953), B. Varisco (1850-1933) y otros.

El *hegelianismo* fue la primera forma de idealismo divulgado en Italia antes incluso que el kantismo. Su difusión primera se debe a Giambattista Ajello (1814-1860), pensador napolitano, que, privado de la cátedra por su participación en la revolución del 48, reunió un círculo de discípulos a los que explicaba la *Enciclopedia*

[14] G. M. Ferrari, *F. Masci*, en *Scritti vari* (Nápoles 1902); M. Losacco, *Il concetto di religione secondo F. Masci*, en *Razionalismo e misticismo* (Milán 1911); G. Gentile, *Le origini della filosofia contemporanea in Italia* III: *I neokantiani* (Mesina 1921); M. Mastrica, *La vita e le opere di F. Masci* (Chieti 1925); F. de Sarlo, *Il pensiero filosofico di F. Masci* (L'Aquila 1926); G. della Valle, *F. Masci* (Roma 1962); G. de Ruggiero, *La filosofia contemporanea* (Bari 1964).

de Hegel. Es bien conocida, y ya se habló de ello antes, la labor decisiva realizada por AUGUSTO VERA (1813-1883) en la difusión del hegelianismo. Establecido en París en 1835, viajó por toda Europa, aprendió el alemán y se entregó de lleno al estudio de Hegel. La obra que le dio celebridad fue la traducción al francés, con comentarios, de las principales obras de Hegel; primero la *Phénoménologie de l'esprit* (París 1867-1870), siguiendo la *Enciclopedia*, la *Lógica* y la *Filosofía de la historia* (París 1859-1878). El mismo profesó el hegelismo de una manera crítica y libre, acercándose a la derecha hegeliana. Sus últimos escritos fueron justamente dedicados al problema del Absoluto y de su identificación con el Dios de la religión en *Il problema dell'Assoluto* (4 vols., Nápoles 1872-1882) y *Platone, Aristotele e Hegel* (1886) [15].

Con la difusión de las obras creció el número de hegelianos, que invadieron la universidad. A esta tendencia pertenecían no sólo filósofos, sino también literatos, historiadores, juristas, médicos y artistas. Entre los filósofos débese mencionar a F. DE SANCTIS (1817-1883), historiador y crítico de la literatura; A. C. DE MEIS (1817-1891), discípulo del anterior y hegeliano ferviente, preocupado por el problema del paso dialéctico del espíritu a la naturaleza; FRANCISCO FIORENTINO (1835-1884), que del ontologismo se pasó al hegelismo; N. MORSELLI (1832-1899), que tuvo por maestro a De Sanctis, y del hegelismo pasó después a una forma de positivismo. Y sobre todo DONATO JAJA (1839-1914), profesor en la Universidad de Pisa y maestro de Gentile, que, si bien se profesó hegeliano, siguió una interpretación kantiana de Hegel, y es en el fondo neokantiano bajo el influjo de las exigencias positivistas. Son numerosas sus obras, en las que profundizó en el problema de los orígenes de la conciencia y sostuvo que el nuevo hegelismo debe partir de la *Fenomenología del espíritu*.

BERTRÁN SPAVENTA (1817-1883) figura como el verdadero fundador del neoidealismo italiano que florece en la primera mitad del siglo actual. Nació en Bomba (Chieti). Ordenado sacerdote, vino a Nápoles (1840), donde fue iniciado por Colecchi en la filosofía alemana. Abrió por su parte una escuela de filosofía (1846), que tuvo una vida breve. En 1849 se dirigió a Florencia, y al año siguiente a Turín, donde, abandonando el estado eclesiástico, vivió hasta 1860, publicando artículos, a veces anónimos, en diarios y revistas políticas, la mayoría de tono polémico, propugnando la libertad de enseñanza y combatiendo la posición católica. En otra serie de artículos polemizó contra los jesuitas de la «Civiltà Cattolica». Nombrado profesor de historia de la filosofía de la Universidad de Bolonia, pasó en 1861 a la cátedra de filosofía de Nápoles. Fue diputado varias veces, sin tomar parte activa en la política. Spaventa comenzó su

[15] K. ROSENKRANZ, *Hegels Naturphilosophie und die Bearbeitung derselben durch den italienischen Philosophen A. Vera* (Berlín 1858); R. MARIANO, *A. Vera* (Nápoles 1887); A. PLEBE, *Spaventa e Vera* (Turín 1954); G. OLDRINI, *Gli hegeliani di Napoli* (Milán 1964); M. F. SCIACCA, *Il pensiero italiano nell'età del Risorgimento* (Milán 1963); G. VACCA, *Nuove testimonianze dell'hegelismo napoletano* (Nápoles 1965).

producción filosófica desde 1852 con ensayos sobre G. Bruno, Campanella y otros filósofos del renacimiento; sobre Gioberti, Kant y Hegel. Muchos de ellos han sido recogidos y reeditados por G. Gentile con los títulos, *Scritti filosofici* (Nápoles 1900), *Da Socrate a Hegel* (Bari 1905), *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea* (Bari 1908). Otros fueron reunidos y publicados póstumos por D. Jaja en *Esperienza e metafisica* (Turín 1888). Entre sus otras publicaciones merecen citarse *Le prime categorie della logica di Hegel* (Nápoles 1864), *Principi di filosofia* (Nápoles 1867, reeditada con nuevos fragmentos por Gentile con el título *Logica e metafisica*, Bari 1911), *Studi sull'etica di Hegel* (Nápoles 1869; red. de Gentile: *Principi di etica*, Nápoles 1804), *Kant e l'empirismo* (Turín 1880) [16].

Lo más significativo en el pensamiento de Spaventa es su defensa del hegelianismo como culminación histórica de la filosofía italiana y de toda la filosofía europea. En reacción contra el espiritualismo de la época anterior, que insistía en la existencia de una tradición filosófica italiana de ese tipo a la cual debía manetenerse fiel toda manifestación del pensamiento ulterior, Spaventa ve el distintivo de la filosofía nacional en la universalidad, por la cual tenían que recogerse en ella todas las manifestaciones opuestas y encontrar en una unidad armónica todos los aspectos del pensamiento europeo. De nuevo se basa para ello en el mito de la pretendida unidad de la raza aria, a la cual pertenecerían los pueblos europeos, aunque habría progresado más en Alemania. De igual modo, el progreso de la filosofía debía realizarse en el idealismo alemán. En el Renacimiento, Italia habría iniciado esta filosofía moderna. G. Bruno equivale a Spinoza; Vico, sustituyendo la metafísica del ser por la metafísica de la mente, habría realizado la misma función que Kant; Rosmini habría descubierto, como Kant, «la unidad del espíritu», y Gioberti completaría a Rosmini, como Hegel completa a Kant y descubre la idea, que no es el ser, sino el espíritu. En una palabra, la moderna filosofía italiana encontraría el mismo camino del idealismo, fundiéndose con la germánica. Tal visión histórica ha sido rechazada como falta de toda base crítica, pero obtuvo mucha fortuna entre los seguidores italianos del idealismo.

En cuanto a la especulación sistemática, Spaventa carece de originalidad y repite sustancialmente las tesis de Hegel, a veces trayendo a su sentido las fórmulas de los ontologistas italianos. Sostiene que el principio de toda cosa ha de buscarse, «no en la absoluta objetividad, material e ideal, sino en la *mente* absoluta». Afirma que el ser no es opuesto al pensar y que ambos, el pensar y el ser, se unifican en el mismo *acto* del pensar. Se apoya sobre todo en la *Fenomenologia del espiritu*, para descubrir en la auto-

[16] G. GENTILE, *B. Spaventa*. Introducción a los *Scritti filosofici* (Nápoles 1900; ed separada, Florencia 1924); ID., *Le origini della filos. contemp. in Italia* III (Mesina 1923); C. CIPRIANI, *La psicologia di B. Spaventa* (Bolonia 1916); C. CURCIO, *Il pensiero politico di B. Spaventa* (Nápoles 1924); E. VIGORITA, *B. Spaventa* (Nápoles 1938); S. PELLEGRINI, *Nazionalità e universalità della filosofia nel pensiero di B. Spaventa* (Florencia 1939); G. VACCA, *Politica e filosofia in B. Spaventa* (Bari 1967); ID., *Nuove testimonianze dell'hegelismo napoletano* (Nápoles 1965); D. D'ORSI, *B. Spaventa critico del materialismo* · Dialoghi (1968). Están en curso de publicación las *Opere complete* de Spaventa, en 3 vols. (Florencia, Sansoni).

conciencia absoluta el principio de la lógica. Este principio lo define también como la identidad que es capaz de identificar lo múltiple, porque justamente lo produce y mediante el proceso dialéctico llega a reducir las diferencias a una identidad plena, concreta y viva. Su revisión de la lógica hegeliana culmina en la unificación del concepto de identidad con el de la mente absoluta. En el último período de su producción, Spaventa se inclina al positivismo, como expresión de la exigencia contenida en el verdadero idealismo; son las exigencias de subjetivismo gnoseológico y fenomenismo que están siempre presentes en su espíritu.

El influjo ejercido por Spaventa fue notable a través de sus discípulos directos; de SEBASTIÁN MATURI (1843-1917), que establece como principio universal la actividad absoluta en cuanto pone a la vez la idea y la realidad de las cosas; del ya referido D. JAJA y sobre todo de G. GENTILE, quien divulgó sus escritos, haciendo del pensamiento spaventiano el punto de partida de su filosofía. De ahí se desarrolló en el siglo XX la forma original del *idealismo italiano* con las dos grandes figuras de G. Gentile y B. Croce.

EN ESPAÑA, apenas hubo neokantismo y neohegelianismo, y desde luego ningún pensador original o profundo. Ya hemos visto los pocos filósofos que en nuestro país profesaron la doctrina de Kant, tardíamente conocido, a través sobre todo de las traducciones de J. Tissot. Y los autores católicos se dedicaron generalmente a impugnarla. Aparece como kantiano más sobresaliente el primer traductor de la *Crítica de la razón pura*, JOSÉ DEL PEROJO (1852-1908), quien antepuso a su traducción la biografía de Kant por Kuno Fischer y escribió unos ensayos en defensa del movimiento kantiano. Un cierto neokantismo bajo el influjo de Renouvier fue sostenido por MATÍAS NIETO Y SERRANO en varios ensayos, en que mezcla temas filosóficos con otros de ciencia natural [17].

Tampoco el *idealismo hegeliano* alcanzó en España mayor fortuna. Las doctrinas de Hegel no llegaron a arraigar en nuestro país a causa de la influencia predominante del krausismo, al que se adhirieron, en pos de J. Sanz del Río, los más ilustres representantes de la intelectualidad española no católica del XIX, mientras en el resto de Europa reinaban sin contradicción las ideas de Hegel. También aquí figura como uno de los más destacados hegelianos el primer traductor de Hegel, ANTONIO FABIÉ (1834-99), formado en el centro hegeliano de Sevilla por su maestro el catedrático de metafísica JOSÉ CONTERO (1791-1857), el cual logró formar un grupo duradero de adictos a la filosofía idealista. Fabié antepuso a su versión de la *Lógica* de Hegel (Madrid 1872) una introducción en que presenta el sistema hegeliano como «la verdadera filosofía» y lo defiende en algunas de sus tesis en cuanto lo cree compatible con su fe cristiana.

De la misma escuela de Sevilla surgió un cierto «hegelismo jurídico español», que cultivó las doctrinas de Hegel en sus aplicaciones a la filosofía del derecho y del Estado. El principal fue AN-

[17] G. FRAILE-T. URDÁNOZ, *Historia de la filosofía española* II c.22 (Madrid 1972) p.171-73.

TONIO BENÍTEZ DE LUGO (1841-1897), quien, en su obra *Filosofía del derecho según la doctrina de Hegel* (Sevilla 1872), no pudo sustraerse a la aceptación de la unidad del sistema, proponiendo la concepción del Estado en su neta expresión hegeliana y absolutista.

Los más ardientes secuaces del hegelismo fueron los famosos dirigentes de la primera república FRANCISCO PI Y MARGALL y EMILIO CASTELAR, como ya se ha expuesto en otro lugar [18]. Pero no tuvieron conocimiento directo, ni menos profundo, de la totalidad del sistema y se limitaron a ensalzar las ideas generales del hegelianismo como fondo ideológico para su ideal político revolucionario y su concepción del progreso, que apoyaban en el proceso dialéctico de la historia.

No tuvieron tampoco seguidores en España las directrices europeas del neoidealismo. Sólo más tarde las escuelas neokantianas de Marburgo y de Baden obtuvieron eco y una cierta influencia en pensadores españoles del siglo XX.

CAPITULO XVI

Neoescolástica y neotomismo en el siglo XIX *

Introducción.—Con el nombre de ***neoescolástica*** se designa el movimiento de renacimiento y renovación de la filosofía escolástica, es decir, de la filosofía cristiana en plena armonía con los dogmas de la fe, que fue construida por los doctores medievales del siglo XIII, sobre todo por la gran síntesis y sistematización realizada por Santo Tomás mediante la integración de los principios de Aristóteles y de otros elementos de la filosofía antigua, y que fue más ampliamente desarrollada por los pensadores de la «segunda escolástica», es decir, por

[18] G. FRAILE-T. URDÁNOZ, *Hist. de la filos. española* II c.19 p.176-83.

* **Bibliografía:** A. MASNOVO, *Il neotomismo in Italia* (Milán 1923); P. PIRRI, artículos en «Civiltà Cattolica» 1927-29; VARIOS, *Indirizzi e conquiste della filosofia neoscolastica italiana* (Milán 1934); A. SBARRA, *I problemi della neoscolastica* (Nápoles 1936); P. DEZZA, *Alle origini del neotomismo* (Milán 1940); ID., *I neotomisti italiani del sec. XIX* (Milán 1942-44, 2 vols.); A. WALZ, *Il tomismo dal 1800 al 1879*: Angelicum (1943) n.4; E. LOWYCK, *Substantiële verandering en hylemorphisme. Een kritische Studie over de Neoscholastik* (Lovaina 1948); J. L. PERRIER, *Revival of Scholastic Philosophy* (Nueva York 1948); G. VAN RIET, *L'épistemologie thomiste* (Lovaina ²1950); L. FOUCHER, *La philosophie catholique en France au XIXᵉ siècle avant la renaissance thomiste et dans son rapport avec elle* (París 1955); M. DE WULF, *An Introduction to Scholastik Philosophy Medieval and Modern* (Nueva York 1956); G. BERTI, *Atteggiamenti del pensiero italiano nei Ducati di Parma e Piacenza dal 1750 al 1850* (Padua 1958); C. FABRO, *Storia della filosofia* (Roma ²1959); ID., *Breve introduzione al tomismo* (Roma-Tournai 1960); A. FERMI, *Origine del tomismo piacentino nel primo Ottocento* (Piacenza 1959); G. F. ROSSI, *La filosofia del Collegio Alberoni e il neotomismo* (Piacenza 1959); MONS. PELZER, *Les initiateurs du néo-thomisme contemporaine* (Lovaina 1911); W. L. KELLY, *Die Neuscholastik und die empirische Psychologie* (Meisenheim 1961); L. DE RAEYMAEKER, *Les grands courants. Tendences* (Milán-París 1961); X. PETUBERNA, *La certeza libre en la filosofía escolástica del siglo XIX* (Bilbao 1965); N. M. LÓPEZ CALERA, *Neotomismo e filosofia del diritto in Italia* (Bolonia 1965); E. I. NARCISO, *La Summa philosophica di S. Roselli e la rinascita del tomismo*: Sapienza (1961); VARIOS, *Saggi sulla rinascità del tomismo nel secolo XIX* (Roma, Pont. Acad. teol. Romana, 1974; último y amplio estudio con numerosas aportaciones y completa bibliografía.

los filósofos y teólogos de los siglos XVI y XVII. Es la filosofía que, recibida por la Iglesia como base de explicación de la teología católica, ha sido enseñada en sus grandes centros de una manera ininterrumpida durante siglos.

Si bien el término fue creado más tarde por el cardenal Mercier, es generalmente admitido que dicho movimiento renovador fue iniciado al principio del XIX, se desarrolla sobre todo en su segunda mitad y obtiene pleno florecimiento en toda la primera mitad de este siglo. En tal movimiento, la dirección más fiel a las doctrinas de Santo Tomás es llamada *neotomismo*, como la tendencia más importante. De hecho, la neoescolástica viene a coincidir con el neotomismo, aun por razones históricas, ya que comenzó como movimiento de retorno a Santo Tomás. Se alarga, no obstante, el concepto de neoescolástica incluyendo las diversas direcciones o escuelas variantes (escuela franciscana, escotista, suareziana, etc.) y las mismas direcciones inspiradas en el «agustinismo» (espiritualismo cristiano). Las divergencias entre éstas no son en el fondo sustanciales, y todas ellas se comprenden dentro de la filosofía cristiana. Una parte importante del movimiento lo constituyen los estudios históricos sobre las fuentes y el proceso de formación de la antigua escolástica, que tanto han florecido en la época moderna.

La escolástica así renovada, y conservando todo el tesoro de la tradición de siglos, se enfrenta con todos los grandes sistemas y corrientes de pensamiento que han surgido a lo largo del siglo XIX. Muchos de esos pensadores no la consideran como verdadera filosofía, al menos para los tiempos modernos, y han anunciado con frecuencia su superación y extinción total. Pero a todos ha vencido por su coherencia interna de verdad y, por tanto, por su perennidad y consistencia en el tiempo, por su capacidad de revivir la misma liberándose de las adherencias de teorías científicas. Y si se considera la infinitud de centros en que es cultivada y por el número de sus adherentes es, desde luego, la más extendida y seguida.

Todo ello es signo claro de que se trata de una forma de pensamiento enraizada en la misma naturaleza humana. No importa que se la tache de falta de originalidad y verdad, de repetición «escolástica» de un pensamiento anterior. La filosofía trata de hallar el saber verdadero, y la verdad se adecua a la realidad de las cosas, siendo válida para todos los tiempos. Su valor de vida y novedad reside en que cada uno de los que la piensan y le prestan su asentimiento, la asimilen y la hagan pensamiento propio y vivo. Tampoco ha dicho nunca la escolástica que en las demás filosofías se encuentra siempre el error.

Más bien piensa que en todas ellas hay un aspecto de verdad, alguno de los temas eternos de la reflexión y contemplación de nuestra mente, aunque acentuado unilateralmente y con negación de otros aspectos de la realidad, y así convertido en visión errónea. Ella proclama un sistema coherente, abierto al progreso del pensamiento integrador de todos los elementos sólidos que se encuentren en otras corrientes. Justamente la neoescolástica se rehace y reforma en contraste con las modernas filosofías, empeñada en integrar a sus propios principios los nuevos planteamientos y puntos de vista que encuentra en ellas. El buen escolástico nunca afirma apriónicamente y haciendo tabla rasa de las opiniones de los demás, como hacen tantos otros filósofos, sino previo el conocimiento y análisis de estas opiniones divergentes con razonamiento de la propia convicción, al estilo de Aristóteles y Santo Tomás.

Las características de la neoescolástica se basan en reafirmar los supuestos esenciales de la escolástica antigua, desconocidos o negados por las filosofías modernas. He aquí algunas principales: *el realismo* de nuestro conocimiento tanto de los sentidos como del entendimiento, basado en las evidencias sensibles como en las intelectuales de las nociones y principios primeros, frente a las diversas formas de escepticismo y a las soluciones meramente fenomenistas e idealistas. Un sano *empirismo*, basado en el principio antiinnatista y antiontologista de que todo nuestro conocimiento tiene su origen en los sentidos, y abierto así a todos los progresos de la ciencia experimental; pero abierto también a la captación intelectual de las realidades ónticas que subyacen a los fenómenos sensibles. Una *gnoseología* basada en el análisis crítico de nuestra conciencia del conocer sensible e intelectual, orientado a la aprehensión de sus objetos propios. El punto fundamental de esta gnoseología es la doctrina de *la abstracción*, que capta en lo sensible concreto las nociones y principios universales, válidos para todas las esencias materiales o inmateriales, y que es la única solución satisfactoria a nuestro conocer intelectual y sus categorías, frente a las dos soluciones extremas del apriorismo kantiano y del sensismo lockiano y a las antinomias que había originado el problema crítico y desorientado de la filosofía moderna. Una *antropología* del doble principio de cuerpo material y alma espiritual cuya íntima unión constituye el ser humano como espíritu encarnado. De ahí *el espiritualismo* que se manifiesta en todas las funciones y actividades del alma como espíritu, en el conocimiento reflexivo y de la verdad universal, en la libertad y conciencia moral, en el sentimiento de la dignidad personal y de

un destino inmortal. Una *metafísica del ser* en cuanto tal, es decir, de todo el ser real, que hunde sus raíces en la misma condición espiritual del conocer intelectivo capaz de llegar por vía abstractiva al objeto suprasensible. La solución del problema del *devenir* desde esa metafísica del ser a través de la distinción del *acto* y de la *potencia* de ser, que se aplica no sólo a todas las mutaciones corporales, sino también a todo el dinamismo del espíritu. La demostración racional, desde esa metafísica, de la *existencia* y la *trascendencia del Dios creador* mediante los principios de la *causalidad*, de la *analogía* y de la *participación*, que imponen la distinción adecuada entre Dios y el mundo creado y refutan toda concepción panteísta.

Tales son los puntos capitales, bien trabados entre sí e integrados en un todo sistemático, que configuran la filosofía escolástica y perenne, siempre difícil, y que requieren todo el esfuerzo de elevación de una mente sana. Damos breve recensión de los orígenes y desarrollo de esta neoescolástica del XIX con sus principales representantes.

En Italia

Los primeros y más notables esfuerzos de restauración escolástica tuvieron lugar en Italia. Durante el siglo XVIII, la decadencia de la escolástica fue general y se extendió a todos los países. Los teólogos y filósofos escolásticos se limitaban en sus cursos a la repetición de las antiguas formulaciones abstractas. Sobre todo en las cuestiones cosmológicas, seguían aferrados a las concepciones de la física antigua, como si fueran inseparables de la verdadera filosofía, cerrándose a los descubrimientos de las nuevas ciencias y trayendo por ello el descrédito a toda la escolástica. En los más abiertos, el pensamiento moderno ejercía una fuerte atracción, y muchos de ellos, abandonando las bases metafísicas tradicionales, se orientaban hacia posiciones nuevas y ambiguos eclecticismos. No faltaron honrosas excepciones, como el dominico italiano cardenal GOTTI, con su monumental curso *Theologia scholastico-dogmatica* (16 vols., Bolonia 1727-35; en 3 vols., Venecia 1750) y el no menos célebre del dominico francés C.-R. BILLUART, *Summa Sti. Thomae* (19 vols., Lieja 1746-51), que desde la teología continuaron promoviendo la mejor filosofía tomista. Y, en el campo ya filosófico, fueron también los dominicos A. GOUDIN, con su curso de *Philosophia* (4 vols., Lyón 1671, con numerosos ediciones en el s.XVIII) y S. M. ROSELLI, con su *Summa philosophiae* (6 vols., Roma 1777-83; Madrid 1788), los principales coeficientes de la renovación.

El canónigo VICENTE BUZZETTI (1777-1824) figura como el iniciador de la restauración neoescolástica. Había estudiado en el colegio Alberoni de Piacenza, donde la enseñanza escolástico-to-

mista iba amalgamada con influjos de Locke, Condillac, Leibniz y Wolff. Fue profesor de filosofía y teología en el seminario de Piacenza, donde iba a crear el primer centro de irradiación neotomista. Estimulado por el jesuita español Baltasar Masdeu, que allí residía exiliado, y publicó de su curso inédito sólo una *Ethica* (Piacenza 1805), se dedicó Buzzetti al estudio de Santo Tomás, ayudándose del texto de Roselli. Fruto de su enseñanza fue la obra manuscrita (en colaboración con su sucesor en filosofía A. Testa), *Institutiones sanae philosophiae iuxta divi Thomae et Aristotelis inconcussa dogmata* (ed. A. Masnovo, 2 vols., Piacenza 1940-41). En ella revive Buzzetti el tomismo de un modo personal y actual. Las tesis tomistas, aún en mayor desgracia en su tiempo (hilemorfismo en los cuerpos y en el hombre) o las más discutidas (distinción real entre esencia y existencia), son por él penetradas en su sentido íntimo, expuestas con claridad, confrontadas y hechas valer frente a las teorías en boga. Y se combaten con seguridad y amplitud de información los seguidores del empirismo y el racionalismo.

Los hermanos Domingo Sordi (1790-1880) y Serafín Sordi (1793-1865), que estudiaron en el seminario de Piacenza, fueron alumnos de Buzzetti y ganados por éste a la causa de la renovación tomista. Ordenados sacerdotes, entraron ambos en la Compañía de Jesús e irradiaron el movimiento neoescolástico en diversos centros de enseñanza. Domingo Sordi fue un ardiente propagador de la nueva dirección en el centro de Nápoles, donde fue colaborador de Taparelli. No dejó escritos publicados, pero su enseñanza ejerció gran influjo en dicho escolasticado napolitano en que se formaron C. Curci y Liberatore. Su hermano, Serafín Sordi, fue profesor de filosofía en Módena, Forli y otros centros. Dotado de alto ingenio especulativo y de férrea lógica en el desarrollo de su pensamiento y en la crítica de las opiniones adversas, publicó dos ensayos refutando el sistema de Rosmini (Módena 1863) y de Gioberti (Bérgamo 1849), y dejó inéditos dos tratados de filosofía, uno latino y otro italiano, publicados más tarde en algunas de sus partes: *Ontologia* (Milán 1941), *Theologia naturalis* (1945), *Manuale di logica classica* (Padua 1967). Bajo la dirección de Buzzetti se aplicó al estudio profundo de Santo Tomás desde su formación primera contraria a la escolástica, y revivió en sí sus grandes principios, desde los cuales combate las filosofías racionalistas, empiristas e idealistas.

Carlos María Curci (1810-1891), jesuita napolitano, se formó en el estudio neotomista de Nápoles bajo la dirección de D. Sordi y de Taparelli. Predicador notable, se dio a conocer como polemista vigoroso en una larga discusión que sostuvo contra los ataques de Gioberti a la Iglesia y a la Compañía. En 1850 y asesorado por el padre D. Sordi fundó la revista «La Civiltà Cattolica», que dirigió durante algunos años y desde un principio le imprimió en el aspecto teórico una clara dirección en favor de la filosofía neotomista y en antítesis con los sistemas modernos, con la colaboración de los hermanos Sordi, de Taparelli, Liberatore y otros. Así

dicha revista tomó una posición de vanguardia en el movimiento de restauración de la filosofía tomista. Por razones de orden social y político fue separado de la revista y hasta de la Compañía, a la que volvió finalmente.

Luis Taparelli d'Azeglio (1793-1862) es una de las primeras e insignes figuras de la renovación escolástica. Nació en Turín, hijo del conde Cesare de Lascagno. Hizo primero estudios preparatorios en las escuelas militares francesas. Entró luego en el seminario de Turín y, restablecida la Compañía, se hizo jesuita. Su formación filosófica tuvo lugar en un ambiente inspirado en el eclecticismo y sensismo; pero fue convertido a la doctrina escolástica por S. Sordi, que luego la asimiló con gran empeño. Fue el primer rector del Colegio Romano restituido a los jesuitas. Enseñó en Palermo varios años derecho natural. Llamado en 1850 a dar vida con otros a «La Civiltà Cattolica», permaneció hasta su muerte como redactor activo en la sección filosófico-social. En el Colegio Romano trató de poner en vigor la norma de la Compañía que prescribía la filosofía peripatética. Su esfuerzo fue bloqueado y retirado del cargo, pero en Nápoles volvió a renovarlo y fructificó en discípulos como Curci, Liberatore y Pecci. Su obra fundamental fue el *Saggio teoretico di diritto naturale appoggiato sul fatto*, 4 vols. (Palermo 1840-43; ed. reelaborada 1855). De él hizo un compendio, *Corso elementare del diritto naturale ad uso delle scuole* (Nápoles 1843). Publicó también la obra muy discutida *Della nazionalità* (Génova 1847) y otros artículos sobre el liberalismo, la libertad de asociación, principios de economía, recogidos y editados en este siglo [1].

El *Ensayo de derecho natural* constituye una obra vasta y original, aunque un tanto difusa, como fruto de investigación personal. Fue preparado para sus lecciones en Palermo. Ha sido muy estimada, y por ella ha llegado a ser Taparelli uno de los maestros del pensamiento jurídico católico. Declara fundar su doctrina sobre los *hechos*, y no sobre hipótesis y construcciones subjetivas, como Rousseau y los kantianos. Estos hechos son las realidades sociales, no sólo como fenómenos contingentes, sino en cuanto manifiestan las exigencias de la naturaleza humana, de donde la razón extrae los principios de derecho natural. Todo el orden del derecho está fundado en el orden moral, establecido por Dios en la naturaleza, aunque de los hechos contingentes broten numerosos derechos concretos. De ahí que el primer libro se dedique a exponer los principios morales en los que se funda el derecho. Este derecho es contemplado como eminentemente *social*, y ya se hace en la obra breve indicación a la *justicia social* junto a las otras tres especies clásicas de justicia. Por eso, el contenido de la obra, más que una filosofía

[1] Vers. esp. *Ensayo teórico del Derecho Natural fundado sobre los hechos*, trad. de J. M. Ortí y Lara (Madrid 1866-68). Cf. R. Jacquin, *Le père Taparelli d'Azeglio, sa vie, son action, son oeuvre* (París 1943); L. Foroni, *La figura e il pensiero del P. Taparelli d'Azeglio* (Reggio 1950); P. Pirri, *Il p. Taparelli d'Azeglio e il rinnovamento della Scolastica al Collegio Romano*: La Civ. Cattol. (1927-1929); Id., *Carteggi del p. Taparelli d'Azeglio* (Turín 1932); G. Legitimo, *Sociologi cattolici: De Maistre, Taparelli, Toniolo* (Roma 1963).

del derecho abstracto, es prevalentemente una filosofía social, que trata de los principios constitutivos de la sociedad política y de las demás sociedades. Taparelli anticipa en su obra ideas muy modernas, como la de la organización de la sociedad según el principio de subsidiariedad, que él llama principio de los *consorcios* o asociaciones intermedias, y su función prevalente en una recta estructuración política o sociedad «hipotética». La parte final de la obra va dedicada a un amplio análisis del derecho internacional y de la constitución de la comunidad universal de las naciones, o *etnarquía*, con su autoridad supranacional, que él augura como una exigencia del derecho natural. Taparelli sigue sustancialmente el pensamiento de Santo Tomás desarrollado por los escolásticos del siglo XVI, asimilado y expuesto bajo una forma de análisis netamente original, en continuo contraste polémico con las más variadas teorías del pensamiento moderno.

MATEO LIBERATORE (1810-1892) fue uno de los más vigorosos restauradores en Italia del tomismo, que supo hacerlo viviente y batallador en la cultura del siglo. Natural de Salerno, entró en la Compañía en Nápoles, donde hizo sus estudios, siendo educado en el tomismo por D. Sordi y Borgianelli. Fue dedicado a la enseñanza de la filosofía (1837-1848), pasando luego a la teología. En 1850 tomó parte, con los padres Curci, Taparelli y Bresciani, en la fundación de «La Civiltà Cattolica», en cuya redacción permaneció con actividad ininterrumpida hasta la muerte. Su obra capital son las *Institutiones philosophicae* (2 vols., Nápoles 1840-1842), que tuvo un éxito extraordinario (11 ediciones en once años; reelaborada desde 1850 en 3 vols.). Publicó también en italiano varias obras sobre el tema psicológico: *Della conoscenza intelettuale* (2 vols., Roma 1857-1858), agudo y completo análisis del proceso intelectual en que refuta los errores tradicionalistas y ontologistas; *Dell'uomo* (2 volúmenes, 1874-1875), *Degli universali* (1883). Asimismo, numerosos opúsculos en defensa de la tradición del derecho natural, sobre el derecho público eclesiástico, Iglesia y Estado y hasta *Principi di economia politica* (Roma 1889) [2].

En las *Institutiones philosophicae* se advierte en las ediciones anteriores a 1850 que se ignoran algunas doctrinas básicas de Santo Tomás, como la composición hilemórfica de las sustancias corporales y del hombre; y a veces se toma posición contra ellas, como en la distinción real de esencia y existencia. Ello se explica por razones de cautela, ya que mediaba entonces su discusión sobre el tema con su hermano suareziano Tongiorgi. Como lo declara en el prólogo a la edición de 1881, ya en adelante y en los ensayos italianos declaró abiertamente sus convicciones tomistas y su propósito de «exponer y razonar, en la medida de mis débiles fuerzas, la doctrina filosófica de Santo Tomás». Y, en efecto, la obra reelaborada es una síntesis concisa, pero en extremo lúcida y metódica, de la filosofía

[2] F. S. RONDINA, *Necrologio*: La Civ. Cattol. IV (1892) 352-60; P. DEZZA, *Alle origini del neotomismo* (Milán 1940); R. JACQUIN, *Une polémique romaine sur l'hylémorphisme*: Rev. Scienc. Relig. (1958) 372-77 (entre Liberatore y Tongiorgi).

tomista en todos sus puntos capitales, basada en los textos del Aquinate, a los cuales de continuo se remite. Su crítica de los errores de su tiempo, fundada sobre un conocimiento profundo de los textos de sus adversarios, es analítica o dada en cada uno de los temas, sin dejar ningún problema inexplorado. La obra, por su gran difusión, propagó de un modo decisivo el tomismo en los medios eclesiásticos.

El canónigo GAETANO SANSEVERINO (1811-1865) figura como el príncipe de la restauración neoescolástica por la amplitud de su influencia. Natural de Nápoles, estudió en el seminario de su ciudad natal y, ordenado sacerdote, completó sus estudios en la universidad. En 1840 inició la enseñanza de lógica y metafísica en la escuela arzobispal, que continuó hasta la muerte, y en 1851 tuvo la cátedra de ética en la universidad. Bajo la influencia de Sordi, Liberatore y Taparelli, e incluso del barón Vicente de Grazia, se orientó de modo personal hacia la escolástica, y particularmente hacia Santo Tomás. Una vez convencido de la importancia del tomismo, emprendió una labor infatigable en pro de su conocimiento y difusión. Ya en 1840 fundó la revista «Scienza e fede», en que colaboraban también dichos jesuitas, y en 1846 la «Academia di filosofia tomista» (que en 1874 pasó a ser la primera «Academia de Santo Tomás»), y una «Biblioteca» de autores modernos. Y sobre todo reunió en torno a sí un grupo de jóvenes entusiastas que continuaron su obra. Sus primeras publicaciones fueron las series de artículos en «Scienza e fede»: *Del razionalismo teologico dei più celebri filosofi tedeschi e francesi de Kant insino ai nostri giorni*, 1843-1848; *Spinoza e i moderni razionalisti*, 1845-1847; *I principali sistemi della filosofia discussi colle dotrine dei Padri o dei Dottori del medio evo* (Nápoles 1833). Su obra capital fue *Philosophia christiana cum antiqua et nova comparata* (7 vols., Nápoles 1862), que representa apenas la mitad del plan, concebido en 15 volúmenes. Otros dos volúmenes aparecieron póstumos, completados por su discípulo Signoriello (1878-1886). De nuevo publicó un resumen de la misma obra, *Elementa philosophiae christianae* (vols. I-II, Nápoles 1864-1865; III completado y publicado por Signoriello, en 2 partes, 1868-1870), que, traducido en varias lenguas, fue el texto por largo tiempo más difundido en los seminarios europeos [3].

La magna obra *Philosophia christiana* fue el fruto de veinte años de preparación investigadora. Causa ante todo asombro por la inmensa erudición en ella acumulada. Conoce los filósofos griegos y cita con frecuencia los textos de Aristóteles en griego, como fuente y autoridad de la filosofía, y manifiesta aún más un conocimiento directo de los filósofos modernos. En su notable *Introducción a la filosofía* se contiene una apretada síntesis de la historia de la filosofía, comenzando por las concepciones de los griegos y de

[3] D. LANNA, *L'antesignano del neotomismo in Italia*: Rev. Filos. Neoscol. (1912) 1-19; ID., *La Scuola tomistica di Napoli*: ibid. (1925) 385-95; P. NADDEO, *Le origini del neotomismo e la scuola napolitana di G. Sanseverino* (Salerno 1940); G. VAN RIET, *L'épistémologie thomiste* (Lovaina 1946); P. ORLANDO, *Il neotomismo e G. Sanseverino*: Asprenas (1962) 277-303; ID., *Il tomismo a Napoli nel sec. XIX. La scuola del Sanseverino* (Roma 1965).

los Padres hasta los últimos pensadores de la filosofía moderna, con citas al texto alemán de Fichte y Hegel. Esto, sin embargo, es simple aparato instrumental para la construcción de su filosofía teórica, que es la doctrina escolástica. Declara que todo su empeño y esfuerzo lo ha cifrado en esclarecer y profundizar «la filosofía de los escolásticos, sobre todo de Santo Tomás». Estos construyeron su sistema «aristotélico-escolástico» de las fuentes de Aristóteles y sus comentadores griegos y árabes en armónica conjunción con las doctrinas de los Padres, que explicaron los dogmas revelados con la ayuda de los principios de la filosofía racional, liberada de los errores de los filósofos paganos, y demostraron racionalmente otras nuevas verdades derivadas de la revelación. La filosofía cristiana, o escolástica, es, por ello, una *prolongación* de la primera especulación patrística y de las fuentes depuradas de la mejor filosofía griega [4]. La exposición de las partes de la filosofía que alcanzó en su corta vida a exponer (la lógica en cuatro libros, incluyendo la ontología de las categorías y criteriología) es minuciosa y detallada al extremo, en constante discusión con las teorías modernas. En todos los temas llega a soluciones netamente tomistas, apoyadas en los más variados textos de Santo Tomás y, con gran frecuencia, en los de San Alberto Magno. Es interesante que la autoridad de este doctor viene puesta casi a la par con la del Aquinate. En menor grado son alegados San Buenaventura y otros escolásticos antiguos.

La obra constituye un modelo de investigación y estudio personal de la filosofía escolástica. Sanseverino asimiló así y promovió una renovación del tomismo no como repetición de un sistema histórico, sino como descubrimiento del valor perenne de sus principios, reconquistado a través de una crítica interna de las filosofías modernas.

Bajo el impulso de Sanseverino se formó en el centro napolitano un grupo de ilustres discípulos cultivadores del tomismo. Son los principales, NUNZIO SIGNORIELLO (1831-1889), sacerdote, valioso colaborador de su maestro, que completó la redacción y publicación de las dos obras de aquél, como se dijo. Escribió además un *Lexicon peripateticum philosophico-theologicum* (Nápoles 1854), que contiene amplio análisis, con textos de Santo Tomás, de los principales términos escolásticos. JOSÉ PRISCO (1836-1923), formado en el seminario napolitano con Sanseverino, que enseñó filosofía en el mismo y en la universidad. Llamado a Roma, fue creado cardenal y tornó como arzobispo de Nápoles. Escribió *Elementi di filosofia speculativa* (2 vols., Nápoles 1864), *La metafisica di S. Tommaso d'Aquino* (Roma 1887), con otros varios ensayos sobre San Anselmo y el ontologismo, sobre el hegelianismo y sobre la filosofía del derecho. SALVADOR TALAMO (1844-1932), sacerdote, formado en la escuela de Sanseverino y de Signoriello, que después enseñó filo-

[4] G. SANSEVERINO, *Philosophia christiana cum antiqua et nova comparata. Introductio Philosophiae* I (Nápoles 1862) p.149-152. Dentro de la erudición universal de Sanseverino se constata el conocimiento de nuestro Luis Vives, cuyas opiniones lógicas discute (*ibid.* c.2 a.10 p.180ss).

sofía en el seminario napolitano. De su entusiasmo tomista dan claras muestras tres discursos, recogidos después en el volumen *Il rinnovamento del pensiero tomistico e la scienza moderna* (Roma 1927), *L'aristotelismo della scolastica nella storia della filosofia* (Nápoles 1873), en que defiende a la escolástica del reproche de «aristotelismo servil», y los artículos en «Scienza e fede» *Origine e svolgimento del materialismo contemporaneo* (1874). Llamado a Roma por León XIII, fue, desde 1880 hasta su muerte, secretario de la Academia romana de Santo Tomás y colaboró con Toniolo en su «Rivista intern. di scienze sociali» (1891-1927).

Otros autores jesuitas cultivaron la escolástica un tanto disidente del tomismo. Destacan sobre todo SALVADOR TONGIORGI (1820-1865), que desde 1853 fue profesor de filosofía en el Colegio Romano hasta su muerte. Tuvieron mucho éxito, por la claridad de su exposición, su *Institutiones philosophicae* (3 vols., Roma 1861-1862), del que hizo además un *Compendio* (2 vols., Roma 1862), y las *Institutiones philosophiae moralis* (Roma 1863). En la lógica planteó ya el problema crítico y, siguiendo a Balmes, propuso la teoría de las tres verdades primeras que son el comienzo de toda reflexión filosófica: *el hecho primero*, o de la existencia propia; el *principio primero*, que es el de contradicción; la *condición primera*, que es la aptitud de la razón a conseguir la verdad. Fue sobre todo en la tesis básica del hilemorfismo donde se apartó de la doctrina tradicional, teniéndolo por inconciliable con la ciencia moderna. En consecuencia, enseñó en cosmología una especie de atomismo filosófico, y en los vivientes la unión de cuerpo y alma como sustancias completas; el alma de los brutos surgiría por creación y cesaría por aniquilación, al igual que el alma humana, la cual penetraría todas las fuerzas físicas y, por un sentido fundamental e íntimo (Rosmini), percibiría continuamente su cuerpo. Tongiorgi bloqueó en dicho centro romano la enseñanza del tomismo puro, que venía afirmándose en el grupo napolitano de Sordi y Liberatore. DOMINGO PALMIERI (1829-1909) enseñó filosofía y teología en la inaugurada Universidad Gregoriana (1863-1879) y en Maestricht (1880-1887); escribió también unas *Institutiones philosophiae* (3 vols., Roma 1874-1876) y diversos trabajos teológicos. Discípulo de Tongiorgi, abandonó también algunas tesis típicas del tomismo. Sustituyó el hylemorfismo de los cuerpos con un atomismo dinamista y rechazó la abstracción y las especies inteligibles, teniendo por suficiente la percepción inmediata del objeto sensible asimilado directamente por el alma sensitivo-intelectiva, bajo la inspiración de la escuela escocesa recibida de Balmes. A otras doctrinas dio una interpretación personal. Por ello, con la restauración leonina, su influencia fue decayendo y fue alejado de Roma.

Otro notable jesuita JUAN CORNOLDI (1822-1892), natural de Venecia, reaccionó vivamente contra estas teorías. Estudió filosofía en el Colegio Romano, pero insatisfecho y disgustado por esas tesis allí enseñadas, se dedicó durante su enseñanza filosófica en varias ciudades (1852-1871) al estudio de las obras de Santo Tomás,

asimilando a fondo su pensamiento. Comenzó su producción filosófica con la obra *I sistemi meccanico e dinamico circa la costituzione delle sostanze corporee... rispetto alle scienze naturali* (Verona 1864), en que critica el mecanicismo de Tongiorgi y el dinamismo de Palmieri y Secchi, tomando posición resuelta en favor de la debatida doctrina hilemórfica. Su actividad en la difusión del neotomismo fue intensa. Fundó la «Academia filosófico-médica de Santo Tomás» en Bolonia (1876), con su revista propia, que después se fusionó con la «Scuola Cattolica» de Milán. Fundó también la «Academia Romana de Santo Tomás», con la revista del mismo nombre (1881-1899). Tomó parte en la polémica antirrosminiana con el ensayo, *Il rosminianismo sintesi dell'ontologismo e del panteismo* (Roma 1881) y combatió el materialismo de su tiempo con el *Trattato dell'esistenza di Dio* (Bolonia 1877), donde a la argumentación escolástica añade los datos de la ciencia. La síntesis de su pensamiento se encuentra en sus *Lezioni di filosofia* (Florencia 1872; trad. fr., París 1878; trad. lat., Bolonia 1878), que en la tercera edición tituló *La filosofia scolastica speculativa di S. Tommaso* (Bolonia 1881). En esas lecciones aplica la constante directriz de que el tomismo debe tener validez en todos los progresos científicos. Publicó otros diversos trabajos, entre los cuales *Dei prinzipi fisico-razionali secondo S. Tommaso d'Aquino* (Bolonia 1881), *Della pluralità delle forme secondo i prinzipi filosofici di S. Tommaso* (Bolonia 1876; Roma 1883), y otros.

Otros focos de renovación tomista surgieron en diversos puntos de Italia. Así, no se ha de olvidar la influencia que ejerció en este sentido el siciliano J. VENTURA DI RAULICA (1792-1861), como «uno de los precursores más inmediatos de la restauración del tomismo» [5], pues aunque profesó los principios del tradicionalismo, como se vio antes, se proclamó tomista y sostuvo que el ideal de una filosofía «demostrativa» ha sido realizado de una manera definitiva por Santo Tomás [6].

De igual suerte, el reciente instituto de los pasionistas recibió un impulso eficaz hacia los estudios tomistas del B. Domingo (Barbieri) de la Madre de Dios. También GUILLERMO AUDISIO, presidente de la Academia de Superga, de Turín, se erigió en promotor entusiasta de la restauración tomista en escritos de 1844 y 1847, animando a la publicación de nuevas ediciones de Santo Tomás. En Perusa se formó otro núcleo de tomismo en torno al profesor de filosofía JOSÉ PECCI, bajo la protección de su hermano el arzobispo Joaquín Pecci, futuro León XIII. La academia tomista por él fundada publicó un notable ensayo sobre cuestiones antropológicas según los principios del Aquinate en 1874.

Así se propagó la filosofía tomista renovada en la mayoría de los seminarios de Italia. Las universidades del Estado pontificio

[5] G. SAITTA, *Le origini del Neo-Tomismo nel secolo XIX* (Bari 1912); ID., *Il p. Ventura*: Salesianum (1940) 137s.

[6] En *La raison philosophique et la raison catholique* I (París 1851-59) p.137ss. Cf. *La philosophie chrétienne*, 3 vols. (París 1861).

estaban obligadas a seguir la doctrina de Santo Tomás tanto en filosofía como en teología. No es extraño que proliferaran los manuales presentando a los centros eclesiásticos la doctrina del Doctor Angélico. Se cuentan entre 1862 y 1875 textos de DE GIORGIO, SCHIAVI, BUSCARINI, TAMBA, MASINI, CHIAFFI, TARINO, BATTAGLINI, PASSERO y del padre SILVESTRE DE S. JUAN EVANGELISTA (5 volúmenes, Montecassino 1873), además de los antes mencionados.

Los *dominicos* no estuvieron ausentes en esta obra de renovación de la doctrina de su maestro. Su función se restringió, sin embargo, de modo preponderante a la conservación intacta de la filosofía tomista. Estaba vigente y era renovada en el Capítulo general de Roma de 1838 la prescripción para toda la Orden de enseñar la filosofía y teología según la doctrina del Angélico. En Italia se concentraban los estudios en los centros romanos dominicanos, la Universidad de la Sapienza, el centro Casanatense, y sobre todo el Colegio de Santo Tomás de la Minerva. En ellos se reunían numerosos profesores, profundos conocedores y propagadores del tomismo, cuya enseñanza consistía en la exposición de la doctrina límpida del Doctor Común. De estas escuelas del tomismo salieron profesores para otros centros extranjeros, y sobre todo los maestros del sacro palacio y comisarios del Santo Oficio, que representaban una notable autoridad tomística y una afirmación constante de la herencia recibida, de influencia eficaz para el tomismo. Pero no sintieron aquellos eximios profesores la urgencia de una preocupación más honda por los problemas de la época para la aplicación a los mismos de los principios tomistas, si bien no era abandonado el estudio de las cuestiones actuales. La producción literaria científica en nuevos escritos no era por ellos muy cultivada, ni el análisis crítico de los errores modernos andaba al mismo paso que la enseñanza oral. Es por lo que no aparecen grandes figuras de escritores dominicos en esta fase del tomismo preleonino. Destaquemos algunos nombres conocidos [7].

JACINTO DE-FERRARI (1805-1874) fue profesor en diversos centros de la Orden y por fin en la Casanatense de Roma, hasta ser nombrado comisario del Santo Oficio y arzobispo titular de Lepanto. Fue uno de los que promovieron la nueva publicación de las *Obras completas* de Santo Tomás que es la famosa «edición de Parma» (25 vols., Parma 1852-1872). De sus años de enseñanza (1832-1851) proviene su producción científica, compuesta de diversos opúsculos y del compendio titulado *Philosophia thomistica* (3 vols., Roma 1851), que contiene la lógica, la metafísica y la ética, con el laudable intento de unir «la doctrina de la antigua y de la nueva escuela».

TOMÁS MARÍA ZIGLIARA (1833-1893) es, sin duda, el más notable representante dominico del primer movimiento neotomista italiano. Nació en Córcega, entró dominico en el convento de Anagni, donde hizo sus estudios y, ordenado sacerdote por el arzobispo de Perusa monseñor Pecci (León XIII), fue dedicado en

[7] A. WALZ, *Il tomismo dal 1800 al 1879*: Angelicum (1943) 300-326.

seguida a la enseñanza. Enseñó en Orvieto a los alumnos del seminario y de su propio convento. En el Colegio de Santo Tomás de Roma fue un admirado expositor de la filosofía tomista (1870-1879). Siendo regente de dicho centro fue creado cardenal por León XIII (1879), quien le nombró después prefecto de la Congregación de estudios, presidente de la Academia de Santo Tomás y de la comisión para la edición leonina de las obras de Santo Tomás. Muy pronto siguió la gran encíclica *Aeterni Patris* y no se puede negar la intervención de Zigliara en su preparación. El eminente cardenal continuó desde su puesto la estrecha colaboración con el papa en esta nueva fase de la penetración de un tomismo integral en toda la Iglesia, tomando parte importante en numerosas obras, como la creación de la Universidad de Friburgo, de Suiza. De sus años de enseñanza datan sus varios escritos, de los cuales el más importante es *Summa philosophica in usum scholarum* (3 volúmenes, Roma 1876; ed. 17.ª 1926), que obtuvo una gran difusión. Merecen también destacarse *Saggio sui principii del Tradizionalismo* (Viterbo 1865), un ensayo sobre la interpretación ontologista de Ubaghs (Viterbo 1870), *Della luce inteletuale e del ontologismo* (2 volúmenes, Roma 1871), los cuales obtuvieron una versión francesa, *Oeuvres philosophiques du Card. Zigliara* (3 vols., Lyón 1880-1881). Asimismo, *De mente concilii Viennensis in definiendo dogmate unionis animae cum corpore* (Roma 1878), que incluye una exposición clara de todo el problema del dualismo hylemórfico, y el comentario al volumen I de la edición leonina *(De interpretatione et analytici posteriori*, Roma 1887)[8].

La *Summa philosophica*, que por su gran difusión en los seminarios influyó notablemente en la renovación escolástica, representa un ejemplo clásico de la sistematización manual del neotomismo. En ella se muestra Zigliara gran conocedor de las diversas tendencias de la filosofía moderna; propone siempre un sucinto resumen de sus posiciones y pasa a una crítica analítica de las mismas en cada tema, como premisa para establecer por sus razones internas la doctrina correspondiente de Santo Tomás. Resalta, como parte más original de la obra, una elaboración primera y bien construida de la crítica tomista, incluyendo la gnoseología y epistemología, con la refutación sólida de los sistemas criticistas e idealistas, de los errores escépticos, sensistas, del sentido común e instinto intelectual, etcétera. Por lo demás, si bien Zigliara no se ha liberado aún de la influencia de Wolf en la sistematización de las disciplinas filosóficas, ni otros grandes temas, como el de la analogía, la participación, han sido aún esclarecidos, su obra presenta un modelo de ordenada exposición de la más neta filosofía tomista, no exenta de profunda penetración dentro de su brevedad.

Al cardenal Zigliara sucedieron como regentes en el colegio romano de Santo Tomás el padre JERÓNIMO MANCINI, que publicó

[8] Trad. esp. de la *Suma filosófica* (Granada 1901-4). Cf R. FEI, *Il cardinale Zigliara*: Mem. domenicane (1928) 258-63; O. F. TENCAJOLI, *Il card. Zigliara*: ibid. (1935) 160-176; G. VAN RIET, *L'épistémologie thomiste* (Lovaina 1946).

Elementa philosophiae ad mentem D. Thomae Aquinatis (3 vols., Roma 1898) y en pos de él, el padre ALBERTO LEPIDI (1838-1922), gran filósofo y teólogo, que organizó y regentó los estudios dominicanos de las provincias de Lyón y Lovaina, pasando luego a regente del colegio romano hasta su designación como maestro del sacro palacio (1885-1897). El texto manual del padre Lepidi, fruto de su enseñanza en Lovaina, *Elementa philosophiae christianae* (3 volúmenes, París-Lovaina 1877-1879), en que se da especial preponderancia a la filosofía natural y metafísica, se adelanta a la obra del cardenal Mercier en la introducción del tomismo en aquel país.

EN ESPAÑA

«En España nunca llegó a interrumpirse por completo la tradición escolástica», afirma Grabmann [9]. A pesar de los múltiples contratiempos y daños de todo género que padeció la Iglesia en España con la invasión napoleónica y la infiltración del liberalismo, de las ideologías sensista, eclecticista y positivista, se conservó en la mayor parte del clero y en una gran masa de seglares cultos la orientación fundamental a la teología y filosofía de la más pura ortodoxia. Así, se sabe que en la Universidad de Alcalá, hasta su supresión en 1836, enseñaron ilustres representantes de la escuela tomista y que, según frase de Vicente de la Fuente, dicha universidad «murió con la *Suma* en los brazos». También en Salamanca sostuvo el tomismo el maestro dominico padre PASCUAL SÁNCHEZ († 1856). Un fenómeno interesante es la multitud de ilustres profesores y publicistas seglares que desde un profundo conocimiento de la teología y la filosofía cristianas combatieron con numerosos escritos los errores de la época, sumándose a la gran corriente apologética y polémica de los eclesiásticos que recorre todo nuestro siglo XIX.

En ambos campos de filosofía especulativa y polémica aparecen iniciadores dominicos. FELIPE PUIGSERVER († 1821), dominico mallorquín, que fue profesor en el colegio de Santo Tomás de Madrid, escribió para sus alumnos *Philosophia S. Thomae Aquinatis auribus huius temporis accommodata* (3 vols., Valencia 1817-20; Madrid ^{2}1824-5), que es quizá la primera obra de renovación escolástica y neotomismo del mundo entero en el siglo XIX. Tal renovación y adaptación a los nuevos tiempos es sin duda inicial. En la lógica toma posición contra la de Condillac y retorna a Santo Tomás como intérprete sumo de Aristóteles. En metafísica y cosmología se inspira en Goudin y Roselli, manteniendo aún las teorías de la física antigua. Pero la obra, recomendada por San Antonio M.ª Claret, sirvió de texto en muchos seminarios antes de la revolución de 1834.

Años más tarde le siguieron otros dominicos en la publicación de sus manuales. ANTONIO SENDIL, que editó *De vera ac salubri*

9 M. GRABMANN, *Historia de la [illegible]a católica*, p.3.ª, 7, trad. esp. (Madrid 1946) p.342.

philosophia libri X (3 vols., Gerona 1852-3), que se inspira asimismo en Roselli. Y los profesores del colegio de Santo Tomás de Roma, FRANCISCO XARRIÉ († 1866) y NARCISO PUIG († 1865) publicaron unas *Institutiones theologicae ad mentem D. Thomae Aquinatis* (4 vols., Barcelona 1861-63). No faltaron entre tanto otros cursos latinos de filosofía escolástica. El sacerdote mexicano ANDRÉS DE GUEVARA escribió *Institutionum elementarum Philosophiae ad usum studiosae iuventutis* (4 vols., Madrid 1826). Asimismo LORENZO ARRAZOLA, profesor en Valladolid, escribió *Promptuarium in quo praecipua et selectiora Institutionum philosophicarum continentur* (2 vols., Valladolid 1828).

FRANCISCO ALVARADO (1756-1814), dominico, natural de Marchena, que popularizó el seudónimo de *El Filósofo Rancio*, inició por su parte el movimiento apologético y de defensa de la filosofía escolástica con una crítica mordaz de los errores de la época. Enseñó filosofía en el convento de San Pablo de Sevilla, llegando a obtener una sólida información filosófica y cultural. Desde joven empezó a ejercitar su ingenio andaluz chispeante y su lógica implacable en su peculiar género de *Cartas* que contenían audaz crítica de autores y corrientes eclécticas y liberales de la época. Fueron más tarde coleccionadas y editadas con los títulos de *Cartas críticas* (4 vols., Madrid 1824-5) y *Cartas aristotélicas* (5 vols., Madrid 1825), con otro posterior de *Cartas inéditas* (Madrid 1846). Aunque de carácter circunstancial, estas obras conservan gran vigencia literaria y por Menéndez Pelayo han sido justamente elogiadas como un gran exponente de la mejor especulación escolástica [10].

Del primer movimiento apologista que por los mismos años siguió cabe mencionar las obras del dominico, profesor en Valencia, JOSÉ VIDAL, *Origen de los errores revolucionarios de Europa y su remedio* (Valencia 1827) y del padre RAFAEL DE VÉLEZ, arzobispo de Santiago, *Preservativo contra la irreligión y los errores del siglo* (Madrid 1812). En su obra, el padre Vidal expone las doctrinas del Aquinate sobre la ley, la sociedad y el poder público, refutando los errores contrarios. En el mismo sentido escribió el dominico gallego PEDRO TEIXEIRO, *Institutiones iuris naturae et gentium* (Madrid 1830). Son de destacar, entre los primeros seglares, el abogado RAFAEL JOSÉ DE CRESPO, que escribió contra los impugnadores de la escolástica, *Don Papis de Bobadilla, o sea Defensa del cristianismo y crítica de la seudo-filosofía* (6 vols., Zaragoza 1828), y CORTIÑAS, que escribió *Demostración física de la espiritualidad e inmortalidad del alma* y *El triunfo de la verdad y refutación del cristianismo* [11].

[10] Véase en G. FRAILE-T. URDÁNOZ, *Historia de la fil. española* II c.19 (Madrid 1972) p.94-6, con la bibliografía

[11] ZEFERINO GONZÁLEZ, *Historia de la filosofía* IV (Madrid 1886) p.446-7. A la primera época pertenece también el curso suareziano del P. JOSÉ FERNÁNDEZ-CUEVAS, S.I., *Philosophiae rudimenta ad usum academicae iuventutis* (3 vols., Madrid 1856-59).

JAIME BALMES (1810-1848) es sin duda el pensador más eminente de la restauración escolástica española y el de más influencia internacional.

Nació en Vich. Cursó sus estudios literarios, filosóficos y teológicos en el seminario de su ciudad (1817-26). Pasó después a la Universidad de Cervera, donde se dedicó largos años (1826-35) a completar sus conocimientos teológicos y al estudio profundo de la escolástica y de la filosofía moderna. Ordenado sacerdote y doctorado en teología, de nuevo se trasladó a Vich, recogiéndose durante un quinquenio en el estudio profundo y en la enseñanza de matemáticas. El conocimiento de la escolástica lo obtuvo a través de la lectura asidua de la *Suma* de Santo Tomás, del texto de Roselli y de sus maestros suarezianos y un tanto eclécticos de la escuela de Cervera. Durante los años 1841-44 residió en Barcelona (con un largo viaje en 1842 por Francia y París), dedicándose a una actividad intensa de publicista con la fundación de dos revistas y diversos ensayos sobre los problemas políticos y sociales de la época. Su interés principal en este período fue el apologético. Contra la tesis del calvinista Guizot en su *Historia general de la civilización en Europa* (traducida en Barcelona 1839) escribió su gran obra, *El protestantismo comparado con el catolicismo en sus relaciones con la civilización europea* (4 vols., Barcelona 1842-44), en defensa de la influencia benéfica de la Iglesia católica sobre la sociedad y de la unidad católica española amenazada por el protestantismo, y que contiene a la vez una filosofía de la historia y una sociología fundamental.

En el último período de su vida (1844-48) residió habitualmente en Madrid. Las alteraciones políticas de aquellos tiempos turbulentos le decidieron a este traslado, con el noble afán de influir y orientar con escritos y revistas en los problemas políticos de la nación. Ya se ha indicado en otro lugar [12] algo de su intenso batallar como publicista y escritor político. Pero causa asombro la actividad prodigiosa que desplegó en el corto período de ocho años, en los que a sus múltiples trabajos como apologista, sociólogo y político, unió una extraordinaria labor como filósofo con la publicación de sus obras fundamentales. En 1843, durante el bombardeo de Barcelona por el general Espartero, escribió, retirado en la masía de Prat de Dalt, cercana a la ciudad, su obra programática *El Criterio* en el tiempo record de mes y medio (Barcelona 1845). En seguida debió entregarse al empeño de redactar una obra básica de filosofía, y para completar su información pasó cinco meses en París estudiando los libros que no poseía en España (abril-octubre 1845). Al poco tiempo sorprendió con la publicación de la obra *Filosofía fundamental* (4 vols., Barcelona 1846).

[12] G. FRAILE-T. URDÁNOZ, *Historia de la fil. española* II c.19 p.96-99, con bibliografía. A ella pueden añadirse: F. GONZÁLEZ CORDERO, *El instinto intelectual, fuente de conocimiento. Doctrina de Balmes sobre el instinto ciego* (Madrid 1956); A. MUÑOZ ALONSO, *Principios y fundamento de la filosofía de Balmes* (Madrid 1961); J. CARRERAS ARTAU-J. TUSQUETS, *Apports hispaniques à la philosophie chrétienne de l'Occident* (Lovaina 1962); F. C. SAINZ DE ROBLES, *Balmes* (Madrid 1964).

Por ello recibió peticiones de Francia y España para redactar un curso escolar de filosofía, a las que satisfizo con la composición, a velocidad también récord, de la *Filosofía elemental* (4 vols., Madrid 1847). Esta labor alternaba con la publicación de otra obra apologética, *Cartas a un escéptico en materia de religión* (Barcelona 1846), y los últimos *Escritos políticos* (1846-1848). La traducción latina de la filosofía elemental, que emprendió a petición de algunos en Francia, no la pudo acabar: «La enfermedad le quitó la pluma de la mano». Fue terminada por otros y publicada en edición póstuma (1848-50). A causa de su enfermedad y de la oposición suscitada en ambientes católicos por sus ideas político-sociales, abandonó Madrid, retornando a Barcelona, y después a Vich, donde murió de tuberculosis pulmonar a los treinta y ocho años.

Pensamiento filosófico.—Balmes fue un gran apologista, un gran filósofo y escritor político-social. En todos esos campos dejó claras muestras de su gran estilo, de sus profundos conocimientos y de su talento genial, sereno y equilibrado. Como filósofo, su pensamiento se inscribe en el resurgir de la filosofía cristiana del siglo XIX. Su misma filosofía tiene en él la finalidad apologética de defender la verdad cristiana contra los errores de los pensadores modernos. Pero también esta su filosofía se inscribe en el primer movimiento de restauración neoescolástica. La doctrina de Balmes es sustancialmente escolástica, aunque expuesta con gran independencia de método y estilo, de que además hace alarde. Puede también ser incluido dentro de la dirección escolástico-tomista, aunque se aparte del tomismo en cuestiones importantes. Balmes estimaba profundamente a Santo Tomás, a cuya *Suma* dedicó personal estudio. Basta leer sus magníficos elogios al Aquinate, como constructor y organizador, por especial providencia divina, de la filosofía escolástica «como sistema completo en armonía con el dogma católico» [13]. Y esta filosofía escolástica y cristiana constituye el fondo de su pensamiento. Sus disidencias respecto de ella le vienen de fuertes influjos de Descartes, de Leibniz, del intuicionismo y de la doctrina del sentido común escocesa, con un deseo de convergencia y apertura hacia Kant en el planteamiento del problema gnoseológico, que imprimen a su pensamiento una tendencia idealizante.

La obra más juvenil, *El Criterio*, ha sido por todos justamente elogiada como «el código del buen sentido». Balmes, que fue un autodidacta y no tuvo buenos guías en su formación intelectual, quiso ante todo ofrecer el fruto de sus insistentes meditaciones metodológicas para preparar a otros en su investigación de la verdad. En el «Prospecto» define la obra como «un ensayo para dirigir las

[13] En *El protestantismo comparado con el catolicismo* c.71 (final) (BAC, Madrid 1948-50) t.4 p.740ss, y en *Filosofía elemental. Historia* c.38-9 t.3 p.474-5. Sin embargo, Balmes rehúye adscribirse a ningún grupo o escuela y trata con cierta independencia, y hasta aparente frialdad, la escolástica, lo que quizá se explique, según su biógrafo padre Casanovas, por el desprecio y desdén con que en su tiempo se miraba la escolástica decadente. Pero él mismo sabe distinguir, en el citado lugar de la *Filosofía elemental*, el sistema vivo construido por Santo Tomás de los abstractismos y estériles sutilidades de escolásticos posteriores.

facultades del espíritu humano por un sistema diferente de los seguidos hasta ahora». Debe referirse a los sistemas de las filosofías erróneas, ya que en ella colecciona de modo admirable toda la lógica del sentido común o de la sensatez humana, con su conjunto de reglas psicológicas, pedagógicas y hasta morales para dirigir el uso no sólo del entendimiento especulativo, sino también del entendimiento práctico, de todo el ámbito del vivir racional.

Las palabras primeras y finales de la obra son de capital importancia porque establecen la dirección fundamental de la filosofía balmesiana y el supremo principio de la filosofía escolástica: el sano *realismo*. «El pensar bien consiste o en conocer la verdad o en dirigir el entendimiento por el camino que conduce a ella. *La verdad es la realidad de las cosas*. Cuando las conocemos como son en sí alcanzamos la verdad; de otra suerte caemos en el error» [14]. Pero no acertó del todo en la solución de este problema básico del realismo cognoscitivo, como se va a indicar.

En la *Filosofía fundamental* comienza diciendo que su obra no es copia ni imitación de ninguna filosofía extranjera [15]. Y, en efecto, su reflexión filosófica, su modo de razonamiento y ordenación de los temas siguen un método enteramente propio y original. Llama *Filosofía fundamental* a su tratado, porque en ella se examinan las ideas o cuestiones fundamentales, objeto de más discusión entre los filósofos. Estas ideas o temas examinados son diez, repartidos en otros tantos libros: la certeza, las sensaciones, ideas, espacio, el ente, unidad y número, lo infinito, la sustancia, necesidad y causalidad. En estos temas se condensa el plan de la obra.

El primero, de la certeza, es el tema básico de la reflexión de Balmes, en que plantea y desarrolla, tan a su modo, el problema gnoseológico, o de la crítica del conocimiento, prolongado en los libros siguientes. Balmes intenta rebatir los errores del criticismo e idealismo y del racionalismo de Leibniz y de Descartes. El punto falso de los mismos es haber establecido un solo principio universal que sea fuente de todas las verdades: sea el yo de Fichte, la apercepción trascendental de Kant, la identidad de Schelling, la mónada de Leibniz o el *cogito* cartesiano. Contra esas teorías de una ciencia trascendental, Balmes señala justamente: «No existe ningún principio que sea fuente de todas las verdades, porque no hay ninguna verdad que las encierra a todas». Pero a renglón seguido sienta la máxima idealizante tomada de Leibniz: «Las verdades son de dos clases: reales e ideales; llamo verdades reales a los hechos, o lo que existe; llamo ideales el enlace necesario de las ideas» [16].

Con ello ha separado Balmes el orden ideal de las verdades y

[14] *El Criterio* c.1 n.1. Cf. c.22 (n.60) «Criterio es un medio para conocer la verdad. La verdad en las cosas es la *realidad*. La verdad en el entendimiento es conocer las cosas tales como son. La verdad en la voluntad es generarlas como es debido. La verdad en la conducta es obrar por impulso de esta buena voluntad».

[15] *Filosofía fundamental*. Prospecto: «La *Filosofía fundamental* no es copia ni imitación de ninguna filosofía extranjera; no es ni alemana, ni francesa ni escocesa: su autor ha querido contribuir... a que tengamos también una filosofía española». Los prospectos fueron redactados por Balmes como anuncios.

[16] *Fil. fundamental* l.1 c.6 n.65.

principios universales del orden de la realidad, llevando la solución por un falso camino. Porque sostiene luego que «las verdades ideales son absolutamente incapaces de producir el conocimiento de la realidad» [17]. Todavía añade otro tercer principio, la conciencia o el «yo pienso» de Descartes, pero sólo para los fenómenos internos de la misma conciencia. Así, y a la vuelta de prolijas reflexiones y con el laudable empeño de recoger la parte de verdad de las tres tendencias, establece su famosa teoría de los tres principios o criterios supremos de verdad: la *conciencia* o sentido íntimo, la *evidencia* y el *instinto intelectual* o *sentido común*. «La conciencia abraza los hechos presentes a nuestra alma con presencia inmediata, como puramente subjetivos. La evidencia se extiende a todas las verdades objetivas en que se ejercita nuestra razón»; son éstas, como se explica, las verdades de orden ideal, universales y necesarias, de carácter analítico mediato o inmediato. «El instinto intelectual es la natural inclinación al asenso en los casos que están fuera de la conciencia y de la evidencia». En esta función, o cuando versa sobre hechos no evidentes, se llama *sentido común* [18]. Pero en seguida añade que tiene por función «objetivar las ideas» o el orden ideal de las verdades necesarias, e incluso la de hacer creer en la objetividad de las sensaciones, que de suyo son subjetivas [19].

Este instinto intelectual es fundamental en la gnoseología balmesiana. «El hecho primitivo» de la conciencia y «la condición indispensable» de la evidencia para la posibilidad del razonar están en el fondo supeditados al instinto intelectual, que es el que da valor de realidad a los contenidos de las ideas y a las sensaciones externas, pues la objetividad de éstas es meramente ideal o fenoménica. Todo el valor real de nuestro conocimiento estaría basado en esa «creencia» o inclinación natural al asenso del instinto intelectual, cuyo fundamento está en la teoría cartesiana de la legitimidad de nuestras facultades y, en definitiva, de que Dios, que así las hizo, no puede engañarnos [20]. La teoría de los tres criterios, tal como la presenta Balmes, se resiente, por lo tanto, de un subjetivismo idealizante. La conciencia sola no nos daría el testimonio cierto de los hechos externos que por los sentidos y la razón percibe, ni la evidencia y el principio de contradicción se extenderían a la realidad externa de los hechos, sino sólo a las verdades ideales. Tal interpretación no es, pues, apta para establecer críticamente un sano realismo.

[17] Ibid., c.14 n.138.

[18] Ibid., c.34 n.337. Cf. c.15 n.147; c.16 n.160, etc.

[19] Ibid., n.337: «El criterio de la evidencia encierra dos cosas: la apariencia de las ideas, esto pertenece a la conciencia, su valor objetivo, existente o posible, esto pertenece al instinto intelectual. El testimonio de los sentidos encierra tambien dos partes: la sensación, como puramente subjetiva, esto es, de la conciencia; la creencia en la objetividad de la sensación, esto es, del instinto intelectual».

[20] *Filosofía elemental. Ideología pura* c.14 (n.184): «La conciencia es la presencia íntima de los fenómenos de nuestra alma... La evidencia es la visión intelectual de que una idea está contenida en otra o excluida por ella. Esto se verifica en el principio de contradicción, pero no en él solo... El sentido común es el asenso a ciertas verdades que no nos constan por evidencia ni por conciencia; el instinto intelectual que nos hace descansar tranquilos en ciertas verdades que son indemostrables. Una de ellas es la legitimidad de nuestras facultades, la seguridad de que al ejercerlas no somos víctimas de un engaño perpetuo».

Fijados los criterios, Balmes pasa después al análisis de las demás cuestiones fundamentales. Y, ante todo, a través de la doctrina de las sensaciones, a la determinación de la extensión y del espacio. Aquí la influencia de Descartes es aún mayor. La *extensión* es la idea fundamental que nos suministran los sentidos, por la cual conocemos el mundo externo, cuya existencia se nos impone por una tendencia natural y espontánea. La idea de extensión es la base de la geometría y, por las leyes de los movimientos de los cuerpos, de las demás ciencias físicas. La idea de extensión parece incluso la única percepción que tenemos de los cuerpos, al estilo del mecanicismo cartesiano. Las cualidades sensibles son percibidas como simples fenómenos internos, producidos por agentes exteriores según la teoría *causalista*, expresamente admitida [21]. Si se despoja a los cuerpos de la percepción directa de la extensión, no queda otra cosa sino el fenómeno interno y la idea de un ser causa de este fenómeno [22]. De ahí que manifieste un gran escepticismo respecto del conocimiento del mundo material. No conocemos de los cuerpos más que su extensión y su existencia real; despojados de la extensión, nada sabemos de su esencia ni de sus principios [23]. Sin embargo, no ha identificado Balmes la sustancia con la extensión, como puede verse en el libro 9 sobre la sustancia, donde acoge más claramente las tesis escolásticas de la distinción real de la sustancia respecto de la cantidad y otros accidentes.

En la doctrina de *las ideas* Balmes tiene el mérito de haber resaltado, contra el sensismo de Condillac, la diferencia radical entre el orden del conocimiento sensible y el orden inmaterial de las ideas y de la actividad del entendimiento en general. Las ideas y juicios, con todo el pensar intelectual, no nacen como producto de las sensaciones, sino de la facultad inmaterial del alma. La dificultad está en explicar *el origen* de nuestras ideas o conocimientos intelectuales, que no se reducen a sensaciones, pero que obtienen todo su material cognoscitivo de los datos sensibles. Balmes rechaza, como es sabido, la doctrina del entendimiento agente, como una «invención que, más bien que ridícula, debiera llamarse *poética*, y antes merece el título de ingeniosa que de extravagante». Y, en consecuencia, toda la teoría de la *abstracción* intelectual, que ni siquiera menciona [24].

[21] *Filosofía fundamental* l.2 c.7 (n.38): «¿Qué entendemos significar cuando decimos que es una cosa sabrosa? Nada más sino que nos produce en el paladar una impresión agradable; lo propio se verifica con respecto al olfato. Luego las dos palabras olorosa y sabrosa sólo expresan la *causalidad* de estas sensaciones residentes en el objeto externo. Tocante al color, se puede afirmar lo mismo . »

[22] *Filos. fundamental* l.3 c.6 (n.39): «A este papel le despojo de la extensión; ¿qué resta? Lo mismo que antes. *1)* Un fenómeno interno, atestiguado por la conciencia. *2)* La idea de un ser causa de este fenómeno. Nada más».

[23] Ibid., l.3 c.34 (n.267): «15. Como nosotros no sabemos de los cuerpos sino que son extensos y nos afectan, lo que reúne estas condiciones es para nosotros cuerpo. 16. Pero como no conocemos la esencia del cuerpo, no sabemos si puede existir un cuerpo sin extensión. 17. Tampoco sabemos a qué modificaciones puede estar sujeta la extensión de los cuerpos con respecto a nosotros. 18. Los elementos de que se componen los cuerpos nos son desconocidos... 22. El tránsito de la subjetividad a la objetividad es, en lo tocante a la extensión, un hecho primitivo de nuestra naturaleza... 26. La razón, al examinar la relación de la subjetividad con la objetividad en las sensaciones, justifica con su examen el instinto de la naturaleza».

[24] Ibid., l.4 c.7 n.50.

Y la sustituye por una explicación derivada del intuicionismo de la escuela escocesa: No hay especies o formas, impresas o expresas, ni «nuevas representaciones distintas del acto intelectual». La actividad intelectual se ejerce sobre «los materiales ofrecidos por la intuición sensible, percibe las relaciones de los mismos, y en esta percepción pura, simplicísima, *consiste la idea*» [25]. De ahí que «los conceptos elaborados en presencia de dichos materiales no parecen ser otra cosa que el ejercicio de esa misma actividad» del entendimiento [26]. Balmes no revela comprensión alguna para el magno problema de los conceptos universales formados por la abstracción, que tampoco menciona. Las ideas se reducen al puro percibir intelectivo de las relaciones generales existentes entre los objetos de la representación sensible, más un nombre que signifique dicho acto perceptivo, que, por tanto, es intuitivo. Su incidencia en el nominalismo es consecuencia de dicho intuicionismo. Por ello Balmes, en insistente discusión contra Kant, le inculpa de sensualismo, porque sólo admite la intuición sensible, no la intelectual. Para Balmes, en cambio, existen intuiciones intelectuales (directas o en sentido propio), base de todo el conocimiento discursivo, ya que el percibir intelectual (la simple aprehensión) es intuitivo, no abstractivo [27]. Nuestras ideas serán, por lo mismo, o primeras intuiciones (ideas intuitivas) o «representaciones de intuiciones» (ideas generales determinadas, o indeterminadas, como las de ser, sustancia y todas las formadas sobre ellas), todas ellas reducidas a simple acto intelectual perceptivo, puesto que no hay especies [28].

El breve tratado sobre *la idea del ente* y nociones afines lo plantea Balmes como derivación de esta especulación sobre las ideas y se resiente de las mismas confusiones y tendencias idealizantes. La ontología pasa a ser una ideología pura, como aparece expresamente en la *Filosofía elemental*. La idea de ente no se forma por abstracción, sino que es de alguna manera innata, y se obtiene por una cierta «depuración» o separación de todas las demás como condición *sine qua non* envuelta en toda percepción. La idea de ser como objeto de la inteligencia es paralela a la idea de extensión como base de toda representación sensible [29]. No obstante, y en reacción contra Rosmini, pasa al extremo contrario. La idea de ser no significa la posibilidad de la cosa, como éste decía, pues ni siquiera incluye el ser posible. En consecuencia, no designa la esencia en orden a la existencia, sino que se identifica con la idea de existencia. La concepción del ser es la misma que la de existencia, pues «ambas palabras significan una misma idea». «El ser puro, en toda su abstracción, no es concebible sin ser actual, es la existencia misma» [30]. Desde

25 Ibid., l.4 c.6 n.41.
26 Ibid., l.4 c.20 n.126; c.30 n.207.
27 Ibid., l.4 c.12-16; c.28.
28 Ibid., l.4 c.21 y 30. No obstante la especial insistencia de Balmes en la crítica de Kant, no faltan en él adherencias kantianas y concesiones a dicho sistema. Así, admite «condiciones *a priori*» de la actividad intelectual, cuales son el principio de contradicción y otros (ibid., c.30 n.207 prop.11 y 12). De igual suerte, aunque en su concepción se excluye la abstracción, habla con cierta frecuencia de ideas abstractas, que son las más generales e indeterminadas.
29 Ibid., l.5 c.11 n.74-87; c.14 n.115-6.
30 Ibid., l.5 c.4 n.29 y 31.

estas premisas, que implican un análisis tan parcial de la noción de ser, Balmes rechaza la doctrina tomista de la real distinción entre esencia y existencia. No es siquiera concebible tal hipótesis, ya que la esencia sin la existencia (actual) se reduce a nada [31].

Balmes prolonga a continuación su filosofía del ser en las prolijas especulaciones de los demás tratados: la unidad y el número (en que confunde el uno trascendental con la unidad matemática), el tiempo, lo infinito, la sustancia, necesidad y causalidad, terminando con un breve extracto de los fundamentos del orden moral (l.10 c.20). En estas otras ideas fundamentales, dice, se muestra «la admirable fecundidad de la idea de ser», que ilumina todo el orden intelectual. Sin detenernos a indicar siquiera su contenido, ya aparece en su misma disposición una patente confusión entre lo ontológico, lo cosmológico y hasta lo matemático y ético.

La *Filosofía elemental* ofrece un resumen abreviado de las doctrinas de la obra anterior, en una disposición más didáctica, según las distintas disciplinas filosóficas. Pero aun esta disposición es un tanto singular: son expuestas la lógica, la ética, la ontología y la teodicea, terminando con un valioso compendio de historia de la filosofía. La lógica formal y la ética han sido elaboradas de nuevo, pues faltaban en la primera obra. En la ética es donde se muestra Balmes más netamente tomista, exponiendo una elevada concepción del orden moral, anclado en su fundamento último, que es el orden del ser libre a Dios, origen de la ley natural y de todos los deberes morales respecto de sí mismo, de los demás, individuales y sociales. Su análisis de la ley civil es bien conocido como una hermosa glosa a la definición de Santo Tomás. La ética termina con la prueba de la inmortalidad del alma como exigencia de la plena sanción moral.

La metafísica es la que condensa todos los defectos y desviaciones, notados en la primera obra. La divide Balmes en tres partes: *Estética*, o doctrina de la sensibilidad y de las sensaciones, aceptando el sentido kantiano del término. *Ideología pura*, que sustituye a la ontología, y en la que resume todas las teorías sobre las ideas antes expuestas con su tendencia idealizante. La *Gramática general*, por fin, que es de hecho gramática condensada con algo de lógica de los términos. Es en la conexión de estas dos partes donde Balmes acepta también la tesis tradicionalista de que el lenguaje, como vehículo de la tradición oral, es necesario para la transmisión de «las ideas metafísicas y morales» [32].

La *Psicología* se incluye también como ciencia metafísica. Balmes la entiende como simple tratado del alma, ya que el estudio de sus actividades sensible e intelectual lo había relegado a la metafísica general. Con gran vigor defiende la tesis de la sustancialidad, simplicidad y consecuente inmaterialidad del alma humana en crítica discusión contra la argumentación de Kant [33]. Pero no acepta la doctrina de la materia y forma para los cuerpos ni tampoco para el hom-

[31] Ibid., l.5 c.12.
[32] *Filosofía elemental. Ideología pura* c.16 n.209-26.
[33] *Filosofía elemental. Psicología* c.1 y 2; *Filosofía fundamental* l.9: *la sustancia* c.6-9.

bre [34], y por ello la unión del alma al cuerpo no la interpreta como sustancial, sino como simple unión íntima de dos sustancias; el cuerpo es además un instrumento o medio de que se sirve el alma para sus operaciones [35]. Sobre esa íntima comunicación y mutuas influencias entre el alma y el cuerpo piensa Balmes que es algo misterioso; expone la doctrina ocasionalista de Malebranche y la armonía preestablecida de Leibniz, pero no le satisfacen plenamente, dejando sin solución el problema [36]. De igual suerte le resulta un enigma insoluble la cuestión del alma de los animales, pues no admite la tesis cartesiana de que sean meros autómatas [37].

Eclecticismo.—El recorrido de las discrepancias principales de la doctrina de Balmes respecto de la escolástica nos ha hecho ver que su pensamiento es notablemente ecléctico, y que es justo el juicio de Menéndez Pelayo al calificar de eclecticismo su filosofía. Es innegable el vigor y originalidad de su reflexión filosófica y de su método razonador altamente personal. Pero la independencia de que hace gala delata más bien la influencia profunda de múltiples pensadores de la filosofía moderna. No ha conseguido liberarse de estas influencias, pese a su actitud crítica frente a ellos.

Sin embargo, no podemos sustraerle la calificación no sólo de filósofo cristiano de un marcado espiritualismo, sino en el fondo y sustancialmente escolástico. Hemos notado principalmente sus ideas discrepantes, pero es mayor el número de doctrinas básicas de la filosofía perenne que hace suyas, y en los principios fundamentales se muestra fiel a la misma. Por su actitud tan abierta a las preocupaciones del pensamiento moderno y su noble deseo de asimilar los aspectos de verdad de otros sistemas ejerció gran influencia en la corriente neoescolástica, especialmente en la escuela de Lovaina. Sus obras principales fueron traducidas muy pronto al francés y otras lenguas, y así notablemente difundidas.

Ceferino González y Díaz Tuñón (1831-1895), o el cardenal Ceferino González, «debe ser contado entre los primeros representantes del movimiento neoescolástico de todos los países» [38].

Nació en Villoria (Laviana, Asturias). Ingresó dominico en el convento de Ocaña, centro de estudios entonces de la provincia dominicana de Filipinas, donde cursó filosofía y teología. Destinado a Manila, fue profesor de filosofía y teología en la célebre Universidad de Santo Tomás de aquella ciudad (1857-1866). De retorno a España, continuó la enseñanza de filosofía en Ocaña y fue rector de aquel colegio (1868-71). Pronto se dio a conocer por una publicación sobre los asuntos públicos del país. En 1871 fue trasladado a Ma-

[34] *Filosofía fundamental* l.9 c.5.

[35] *Filosofía elemental. Psicología* c.7.

[36] *Filos. elemental. Psicología* c.5. En *Filos. fundamental* l.9 c.8 y 12. Balmes admite cierta intuición del alma en sí misma, interpretando mal el texto de Santo Tomás de que se tiene percepción y conciencia inmediata de sus actos.

[37] *Filosofía elemental. Psicol.* c.10.

[38] M. Grabmann, *Historia de la teología católica*, trad. esp. p.344. Cf. G. Fraile-T. Urdánoz, *Historia de la filosofía española* II c.20 p.117-119, donde se encuentra la bibliografía. Debe añadirse, M. Sánchez, *El padre Ceferino González*: Ciencia Tomista (1931) 280-300.

drid, donde organizó un círculo de estudios en el que se reunían jóvenes selectos, a quienes inició en la filosofía tomista y que fueron más tarde célebres discípulos. En 1874 fue designado obispo de Málaga, pero no llegó a tomar posesión por ser nombrado al año siguiente para la sede de Córdoba. Aun atendiendo al gobierno de la diócesis y preocupándose de sus problemas sociales, continuó incansable sus estudios y producción científica. En 1883 fue nombrado arzobispo de Sevilla y creado cardenal (1884). En 1886 fue elevado a la sede primada de Toledo, a la que renunció a los seis meses a causa de su quebrantada salud, retornando a la de Sevilla. Por fin, en 1889 renunció a todos sus cargos, volviendo a sus estudios en la vida privada. Entre sus obras importantes se encuentran *Estudios sobre la filosofía de Santo Tomás* (Manila 1864; Madrid 1886), *Philosophia elementaria ad usum academicae ac praesertim ecclesiasticae iuventutis* (3 vols., Madrid 1868), que obtuvo nueve ediciones y versión alemana (Ratisbona 1885), y fue puesta como texto por Mercier en Lovaina; *Filosofía elemental* (2 vols., Madrid 1873), con siete ediciones; *Historia de la filosofía* (3 vols., Madrid 1878; 2.ª ed., 4 vols., 1886; trad. francesa, París 1891); *Estudios religiosos, filosóficos, científicos y sociales*, recopilados por Alejandro Pidal (2 vols., Madrid 1873); *La Biblia y la Ciencia* (2 vols., Madrid 1891).

Con la primera obra, *Estudios sobre la filosofía de Santo Tomás*, fruto de su enseñanza en Manila, el padre Ceferino se dio ya a conocer fuera de las fronteras de su patria. Menéndez Pelayo la califica de «la mejor de las exposiciones modernas de la filosofía escolástica que yo he leído». El padre Ceferino, que admiraba a Balmes, parece imitar aquí el plan de su «filosofía fundamental» y, a la vez, ser su réplica tomista. Se propone, en efecto, examinar los temas fundamentales de la filosofía, pero con mayor sujeción al orden de sus disciplinas: desde la metafísica, pasando por la cosmología, la psicología y criteriología, a la ética y doctrina social. A la doctrina del conocimiento la llama también *ideología*. Pero su teoría ideológica nada tiene que ver con las especulaciones de Balmes. Es una exposición rica y profunda de la solución tomista del origen de las ideas universales desde los datos empíricos, mediante la función abstractiva del entendimiento agente y la formación de las especies impresas e ideas expresas, necesarias para nuestro conocimiento intelectual, siempre abstractivo. De igual modo acepta el planteamiento balmesiano del problema crítico o de la certeza; pero su solución es netamente realista, sin concesiones a ninguna tendencia ideologizante o intuicionista. Los criterios balmesianos quedan reducidos a la evidencia intelectual de los principios y al testimonio evidente de los sentidos, como primitivos criterios de la verdad objetiva. En éstos como en los demás temas, el padre Ceferino asimila y expone con lucidez las doctrinas tomistas en continuo contraste crítico con todas las teorías de la filosofía moderna. Todos los sistemas y teorías desviadas van desfilando con abundancia de erudición por los distintos temas y son rebatidos con lógica implacable. No deja de notar el padre Ceferino los fallos de Balmes y de algunos escolásticos franceses, como Maret y Jour-

dain, con ocasión de la defensa de la noción recta del ente, de la distinción de esencia y existencia, de la materia y forma, de la unión informativa del alma con el cuerpo, de las ideas y el entendimiento agente, etc., a la vez que elogia otros aciertos del filósofo de Vich y se apoya en su autoridad.

Sobre el material acumulado en esta primera obra, el padre Ceferino construyó su texto latino *Philosophia elementaria*, completando en forma sucinta y didáctica la exposición de la filosofía tomista. La obra figura como uno de los mejores compendios latinos de esta filosofía, expuesta con rigor. Basado en el mismo, elaboró el valioso manual español *Filosofía elemental*, que no es un simple resumen, sino que fue enriquecido con la inserción de numerosos temas más actuales, a la vez que abreviaba otras cuestiones escolásticas. Por su estilo claro y limpio y su metódica exposición contribuyó eficazmente a la difusión del tomismo en los centros de enseñanza media y universitaria. Al dominio profundo de la escolástica añadía nuestro insigne filósofo un vasto conocimiento de la filosofía antigua y moderna. Ya en el curso latino había incluido una amplia síntesis de historia de la filosofía. Y su obra mayor, *Historia de la filosofía*, tan notable y meritoria para su tiempo, es quizá la que más notoridead dio a nuestro autor, ya que ha sido durante decenios el texto insustituible en lengua española y cuyas exposiciones conservan todavía gran valor. Destaca en ella, además del conocimiento directo de las fuentes, una notable moderación en los juicios y la tendencia a resaltar de los varios sistemas verdades universalmente reconocidas, lo que confirma la actitud abierta y un sano eclecticismo del autor, que, si bien defiende con rigor las tesis de Santo Tomás, concibe el tomismo como un pensamiento vivo, capaz de progresar, dentro de una línea tradicional permanente, asimilando las conquistas logradas por el avance de las ciencias.

El padre Ceferino figura así como el principal restaurador del neoescolasticismo en España, adelantándose en años al movimiento neotomista promovido por la encíclica *Aeterni Patris*, de León XIII.

A la dirección neoescolástica pertenecen, en uno u otro grado, los numerosos grupos de escritores y estudiosos de filosofía, eclesiásticos y seglares, que desde la mitad del siglo XIX surgieron en España dentro de las filas del catolicismo militante. Señalemos en primer lugar los discípulos seglares que se formaron en el tomismo en torno al cardenal Ceferino González, muchos de los cuales ocuparon importantes puestos en la política y la enseñanza.

Se destaca su discípulo ALEJANDRO PIDAL Y MON (1846-1913), que fue diputado y ministro y promovió el movimiento de Unión Católica. Su libro *Santo Tomás de Aquino* (Madrid 1875) causó gran impacto y fue guía para otros muchos. Escribió también *Balmes y Donoso Cortés* (1883), *La metafísica contra el naturalismo* (1887) y otros. EDUARDO HINOJOSA (1852-1919), eminente jurista, que con su ensayo *El dominico Francisco de Vitoria, gran maestro del Derecho internacional en Europa* (Madrid 1889), descubrió los méritos de Vitoria en la formulación de los principios del derecho internacional, y al

cual se remiten todos los internacionalistas que han reconocido en Vitoria el fundador del derecho internacional moderno. Escribió otras obras, como *Historia del Derecho español* (Madrid 1887) y una nueva monografía sobre la influencia de los filósofos y teólogos españoles en la doctrina del derecho (1890). Fueron también notables juristas Francisco Fernández Henestrosa, que escribió *Doctrinas jurídicas de Santo Tomás de Aquino* (Madrid 1888), y Antonio J. Pou y Ordinas (1834-1900), profesor en Zaragoza y autor de *Principios de Derecho natural* (Barcelona 1877). Antonio Hernández y Fajarnés (1851-1909), catedrático en Zaragoza y después de metafísica en Madrid, publicó contra el monismo de Haeckel *Estudios críticos de la filosofía positivista* (Zaragoza 1883), el curso filosófico *Principios de metafísica* (3 vols., comprendiendo ontología, cosmología y psicología, Zaragoza 1887-93) y *Principios de lógica fundamental* (Madrid 1906).

Juan Manuel Ortí y Lara (1826-1904) es el más relevante y dinámico entre los filósofos seglares defensores del tomismo. Nació en Marmolejo (Jaén). Cursó filosofía y derecho en la Universidad de Granada, de la que fue muy pronto catedrático. Desde 1880 ocupó la cátedra de metafísica de la Universidad de Madrid. Allí se unió al círculo tomista del padre Ceferino González. Pero ya en Granada se había formado en un tomismo integral en el estudio asiduo de Santo Tomás y de los neotomistas italianos Liberatore, Taparelli (cuya obra tradujo), Sanseverino, Prisco, Zigliara y Schiffini, a quienes con frecuencia cita en sus obras. Desde Granada se reveló como publicista polémico y escritor de filosofía. En Madrid dirigió las revistas «La Ciudad de Dios», «La Ciencia Cristiana» y «El Universo», y fue un batallador incansable, combatiendo el krausismo, el liberalismo y otros errores. Su primer curso compendiado de filosofía, *Lógica* (Madrid ²1868), *Psicología* (³1867), *Etica* (⁷1888), *Introducción a la filosofía, y especialmente a la metafísica* (1878), con la obra posterior *Lecciones de metafísica y filosofía natural según la mente de Santo Tomás* (Madrid 1887), constituyeron el libro de texto más en uso en las escuelas a través de medio siglo, junto con los de Elizalde y Monlau. Todavía publicó otra reelaboración de los mismos *Compendio abreviado de psicología, lógica y ética* (1899), *Curso abreviado de metafísica y filosofía natural* (1891), *Principios de derecho natural* (1887). Combatió duramente el krausismo y otros errores modernos en *El racionalismo y la humildad* (Madrid 1862), *Krause y sus discípulos convictos de panteísmo* (1864), *Lecciones sobre el sistema de filosofía panteísta del alemán Krause* (1865). Entre sus trabajos apologéticos descuellan *Ensayo sobre el catolicismo en sus relaciones con la dignidad del hombre* (1864), *La ciencia y la divina revelación* (1881), con otros ensayos y numerosas traducciones [39].

Ortí y Lara fue considerado como intransigente y reaccionario por sus constantes ataques a las diversas formas del pensamiento

[39] Cf. Damián Isern, *Ortí y Lara y su época* (Madrid 1904); A. Gómez Izquierdo, *J. M. Ortí y Lara. Su labor filosófica*: Anuar. Fac. Filos. de la Univ. de Granada (1927) 67-89; R. Ceñal, *La filosofía española en la segunda mitad del siglo XIX*: Rev. Fil. (1956) 440ss.

moderno en tonos excesivamente rudos e hirientes, y sus censuras a los mismos católicos (incluso a Ceferino González) por haber defendido posturas más abiertas. Pero fue un mantenedor constante y vulgarizador de la filosofía tomista. En sus manuales revela un conocimiento profundo del sistema de Santo Tomás, a cuyos textos de continuo se remite y cuyo pensamiento supo asimilar en sus fundamentos más hondos. Sus *Lecciones de metafísica y filosofía natural* destacan por la precisión y claridad con que se esclarecen los más sutiles conceptos metafísicos, no obstante el desusado estilo didáctico y sucinto. Ortí y Lara se revela como un gran metafísico que desde los principios de la filosofía tomista supo demostrar la inconsistencia de sistemas modernos, especialmente del krausismo. En su polémica contra los krausistas superaba a sus adversarios en el conocimiento directo de los textos de Krause y los rebatía en un análisis crítico, certero e implacable. Su labor fue eficaz en cuanto a poner de manifiesto la endeblez del krausismo, contribuyendo decisivamente a su descrédito como filosofía. Pero es de lamentar que su influencia no fuera mayor, debido a su tono polémico y agresivo, y a la rigidez de algunas de sus posturas.

En pos de los manuales del padre Ceferino y de Ortí y Lara surgieron en España numerosos catedráticos, sobre todo de instituto, que publicaron cursos elementales de filosofía casi siempre en la línea neotomista. Así, Manuel Polo y Peyrolón (1846-1918), que publicó *Elementos de Etica* (Valencia 1882), *Elementos de Psicología* (Valencia [3]1889), *Elementos de Lógica* (Valencia 1889). Mariano del Amo y Agreda, que escribió *Elementos de Psicología, Lógica y Etica según la doctrina de Santo Tomás* (Madrid 1885). Luis María Elizalde, con su obra *Elementos de Psicología, Lógica y Etica* (Madrid 1886, 3 vols.), que obtuvo repetidas ediciones, y otros muchos [40].

Los apologistas católicos, que en tan gran número y variedad de matices florecieron en nuestro país en la segunda mitad del siglo XIX, elaboraron sus impugnaciones de los distintos errores racionalistas desde las fuentes de la neoescolástica cristiana. Destacan las impugnaciones a que dio lugar la obra traducida del americano G. Draper, *Los conflictos entre la Religión y la Ciencia*, contra la cual escribió el notable filósofo catalán Antonio Comellas y Cluet (1832-1884) su obra *Demostración de la armonía entre la religión católica y la ciencia* (Barcelona 1880), quien publicó además una *Introducción a la filosofía* (Barcelona 1883), en la cual se manifiesta como seguidor de la corriente neoescolástica, aunque en forma independiente y con adherencias de la corriente hegeliana. Asimismo, el obispo de Salamanca Tomás de Cámara, agustino (1847-1904), que escribió *La ciencia y la divina revelación* (Valladolid 1880), y otros varios. Fueron también numerosos los que combatieron las doctrinas materialistas, positivistas y krausistas desde los prin-

[40] Cf. G. Fraile-T. Urdánoz, *Historia de la filos. española* II c.20 p.116-117.

cipios de la filosofía escolástica, y casi siempre tomista, cuya recensión se ha dado en otro lugar [41].

Por último, deben agregarse a la larga corriente de la neoescolástica española otros pensadores que se mueven dentro de un neto espiritualismo católico, proveniente de la filosofía tradicional de la escuela, aunque hayan aceptado algunas teorías extrañas. Destacan los representantes de la escuela de Cervera, TOMÁS MARTÍ DE EIXALÁ (1808-67) y FRANCISCO J. LLORÉNS Y BARBA (1826-77), quienes sostuvieron en gnoseología las doctrinas de la escuela escocesa, pero tratando de conciliarlas con los principios de la metafísica escolástica. Y otros pensadores espiritualistas, como NICOMEDES MARTÍN MATEOS (1806-90), JOSÉ MORENO NIETO (1825-1882), SALVADOR MESTRES († 1871), etc., de los que se ha dado cuenta en la historia de la filosofía española [42].

La filosofía cristiana, netamente neotomista o de fondo escolástico, cuenta, pues, en España por esta época con más numerosos representantes que en ningún otro país, a excepción de Italia.

EN ALEMANIA

En los países germánicos, la escolástica naciente no hace su aparición escrita hasta casi mediado el siglo. Las filosofías kantiana e idealista dominaban de modo abrumador el ambiente, e influenciaron profundamente a los pensadores católicos. Así, surgieron distintos grupos de teólogos-filósofos, como primeras manifestaciones del pensamiento católico, que trataron de ponerse en contacto con las nuevas corrientes y ensayaron diversas formas de explicación de la revelación cristiana sobre la base de esos sistemas modernos. Ya se ha hablado antes del teólogo M. DEUTINGER (1815-64), así como de S. VON DREY († 1853), ambos inspirados en Schelling, que intentaron elaborar nueva fundamentación de los dogmas con la ayuda de la filosofía de éste.

Pero el intento conciliatorio más destacado surgió de un grupo de teólogos imbuidos de kantismo e idealismo, que construyeron la corriente de explicación teológica bien conocida con el nombre de *semirracionalismo*. Fueron tres los principales representantes de esta desviación filosófico-teológica, todos los cuales atacaron violentamente la filosofía escolástica como incapaz de un acuerdo con el pensamiento moderno y ya definitivamente superada. El iniciador de esta corriente fue JORGE HERMES (1775-1831), que hizo su carrera eclesiástica en Münster y fue profesor de dogmática en la misma ciudad y más tarde en la Universidad de Bonn. De la lectura de Kant y Fichte le sobrevinieron graves dudas de fe que le indujeron a una indagación personal conducida en el espíritu de la filosofía kantiana. Sus ideas las expuso en la *Philosophische Einleitung*, primera parte de su introducción teológica *Einleitung in die Christkatholische Theologie* (Münster 1819). La fe nace, según él, de una

[41] G. FRAILE-T. URDÁNOZ, *Hist. fil. esp.* p.108-115.
[42] Ibid., p.84-90.

investigación crítica de los motivos de credibilidad. Punto de partida de la filosofía es la duda, no solamente metódica, como la cartesiana, sino positiva y universal. De ahí que el católico tenga el deber y el derecho de poner en duda su fe y permanecer en tal duda hasta poder demostrar su racionalidad. Y la razón es también el medio único de conocer la verdad revelada. Por ello la fe es un asentimiento irresistible fundado en la absoluta necesidad de las verdades metafísicas sobre Dios conocidas por la razón teórica y en la misma persuasión necesaria de la razón práctica. Sus doctrinas, que obtuvieron muchos adeptos y suscitaron fuerte polémica, fueron condenadas por Gregorio XVI y más tarde por el Vaticano I [43]. ANTON GÜNTHER (1783-1863), sacerdote y teólogo, natural de Bohemia, que residió en Viena y también sufrió graves crisis de fe por la lectura de Descartes, Kant, Hegel y otros, consagró su talento original a combatir el idealismo panteísta y renovar la teología. Pero rechazó la filosofía escolástica como superada e inadaptada, tratando de crear nueva síntesis del cristianismo con los principios racionalistas y de la dialéctica hegeliana. Punto de partida de su especulación es una extraña teoría del conocimiento con la que intenta superar el criticismo kantiano. Viene integrado por dos facultades: el intelecto *(Verstand)*, al que corresponden los conceptos que representan la realidad fenoménica; y la razón *(Vernunft)*, a la que responden las ideas, que trasciende los fenómenos y alcanza las esencias de las cosas. El mismo dualismo existiría en el hombre, compuesto por el *espíritu*, creado por Dios, y la *naturaleza*, simple fenómeno de la sustancia única y universal, que es el cuerpo vivificado por un principio sensitivo o «psiqué». Las dos sustancias se unirían en la síntesis de la conciencia, que constituye el yo o la personalidad. El racionalismo de Günther llega hasta intentar explicar racionalmente los misterios de fe. Así, desarrolló una explicación racional de la Trinidad y del origen emanativo del mundo, mediante la dialéctica hegeliana, por el desenvolvimiento de la sustancia divina en el triple momento de tesis, antítesis o no-yo y síntesis de ambos, que da lugar a tres sustancias o personas trinitarias, unidas por una unión orgánica dinámico-formal. Y de modo semejante se deduce por vía de necesidad la *creación* mediante la oposición del yo y «el no-yo divino» en la conciencia de la Trinidad. El sistema de Günther dividió Alemania en numerosos adeptos y aguerridos adversarios, polémica que fue zanjada por la condenación de la Iglesia [44]. JACOBO FROHSCHAMMER (1821-93), sacerdote, natural de Baviera y profesor de historia de los dogmas y de filosofía en Munich, siguió también la tendencia semirracionalista, sosteniendo la

[43] DENZINGER, *Ench. Symb.* n.2738-40 (1619-20).3035-36 (1814-15). Cf. K. THIO, *Die Autonomie der praktischen Vernunft in der Philosophie und Theol. des Hermesianismus* (Munich 1939); E. HOCEDEZ, *Histoire de la théologie au XIXe siècle* I (Bruselas-París 1949); II (1952), III (1947).

[44] DENZINGER, *Ench. Sym.* n.2828-31 (1655-58) y en el Vaticano I n.3025 (1805).3041 (1816).3043 (1818). Las obras de Günther en que expone su semirracionalismo, *Vorschule zur spekulativen Theologie des positiven Christentums*, 2 vols. (Viena 1828-29); *Peregrins Gastmahl* (1930); *Süd- und Nordlichter am Horizont* (1832), *Thomas a Scrupulis* (1835); *Lydia. Philosophisches Taschenbuch*, en colab. con J. E. VEITH (5 vols., Viena 1849-54).

independencia de la filosofía respecto del dogma y la posibilidad de demostrar por la razón las verdades reveladas. Ensayó un sistema «histórico-universal» fundado en que todos los hombres tienen conciencia de la existencia de Dios. En lucha contra el darwinismo, sustituyó la idea de Hegel por una concepción idealista de la fantasía como principio del proceso cósmico (*Die Phantasie als Grundprinzip des Weltprozesses*, Munich 1877). La fantasía constituye el principio del organismo, y, como fantasía individual, del alma humana. El mundo es un producto de la imaginación divina, de un Dios personal del cual nada se puede saber científicamente, pero que es pensado como trascendente. La materia, forjada por la fantasía, está constituida por la espacialidad. Las tesis semirracionalistas de Frohschammer fueron también condenadas por Pío IX [45], a las cuales se sometió. A éstos débese agregar el teólogo-filósofo de Tubinga JUAN E. KUHN (1806-1887), que se opuso a la naciente escolástica y construyó una gnoseología según la cual toda realidad objetiva (comprendido Dios) sólo es alcanzada por un acto de fe racional (*Vernuftglauben*), fundada en las exigencias morales y el consenso de la humanidad. En esta fe racional descansa también la elaboración especulativa del dato revelado.

La filosofía escolástica debía, por tanto, encontrar grandes dificultades para afirmarse ante este clima tan hostil aun en los medios intelectuales católicos. Por otra parte, se había olvidado casi el estudio de la misma con la supresión de las órdenes religiosas.

Un primer impulso para su rehabilitación fue dado por unos estudios sobre la doctrina de la *Divina Comedia* publicados hacia 1820 por el príncipe JUAN DE SAJONIA y luego rey. Y no dejaría de contribuir a ello la obra de restauración de la cultura católica promovida por J. J. VON GÖRRES (1776-1848), después de su retorno a la Iglesia católica, de quien ya se ha hablado antes. Al menos la restauración posterior de los estudios escolásticos fue puesta a su nombre con la notable aportación de la «Görres-Gesellschaft». FRANCISCO J. CLEMENS (1815-1862) aparece como uno de los primeros restauradores de la escolástica. Estudió en el colegio de jesuitas de Friburgo, pero recibió en su formación en Bonn la influencia idealista del profesor C. J. WINDISCHMANN (1775-1839), que sustentaba una síntesis entre cristianismo e idealismo. Enseñó filosofía en Münster. Durante una permanencia en Italia conoció el movimiento neoescolástico y se adhirió al mismo. Así pudo exponer con notable claridad su doctrina acerca de las relaciones entre la ciencia y la fe, la filosofía y teología en el escrito *De scholasticorum sententia, philosophiam*

[45] DENZINGER, *Ench. Symb* n.2850-61 (1668-76). Las obras de Frohschammer sobre el semirracionalismo, *Einleitung in die Philosophie und Grundriss der Metaphysik* (Munich 1858), *Über die Freiheit der Wissenschaft* (1861). Otras obras más señaladas, *Monaden und Weltphantasie* (Munich 1879), *Über die Bedeutung der Einbildungskraft in der Philosophie Kants und Spinozas* (1879), *Über die Prinzipien des Aristotelischen Philosophie und die Bedeutung der Phantasie in derselben* (1881), *Die Philosophie von Thomas von Aquin kritisch gewürdigt* (Leipzig 1885), *Über das mysterium magnum des Daseins* (Munich 1891) etc. Cf. A. ATTENSPENGER, *J. Frohschammers philosophisches System in Grundriss, nach Vorlesungen* (Zweibrücken 1899); G. FRIED, *Phantasie, Wahrheit und Erkenntnis, aus der Philosophie J. Frohschammers* (Tubinga 1929).

esse theologiae ancillam commentatio (Munich 1856) y en *Unsere Standpunkt in der Philosophie*, en «Der Katholik» (1859). Fue un tenaz opositor de Günther en *Die speculative Theologie A. Günthers und die katholische Kirchenlehre* (Colonia 1853).

HERMAN ERNESTO PLASSMANN (1817-1864) es, sin duda, el primer renovador del tomismo en Alemania. Natural de Hellefeld, en Westfalia, entró, después de ordenado sacerdote, en los jesuitas sin llegar a terminar el noviciado. Se trasladó a Roma, donde prosiguió sus estudios con los dominicos del Colegio de Santo Tomás (1855-56). Enseñó luego un trienio filosofía en Paderborn, y en 1863 fue rector del Camposanto Teutónico de Roma. Con la finalidad de formar al joven clero de su país en la doctrina tomista planeó una presentación completa del tomismo, *Die Schule des Hl. Thomas von Aquino*, de la que alcanzó a publicar la parte filosófica, *Die Philosophie des hl. Thomas* (5 vols., Soest 1857-62), de la cual a la vez se hizo traducción italiana, dedicada a sus maestros dominicos de la Minerva (Milán 1857). A la obra añadió un *Supplement* (Paderborn 1859; ed. completa 6 vols. Francfort-Nueva York 1967). La obra desarrolla el curso completo de física, psicología, moral y metafísica, exponiendo los temas con fidelidad a los textos del Aquinate, pero también en discusión crítica (ejemplar por su moderación) de las corrientes del pensamiento moderno. Inferior en otros aspectos a Kleutgen, supera a éste en haber comprendido la importancia tan particular del tomismo [46].

JOSÉ KLEUTGEN, S.I. (1811-1883), figura, por sus obras y por la influencia ejercida, como el principal restaurador de la escolástica en Alemania. Natural de Dortmund, Westfalia, ingresó muy pronto en la Compañía, donde, cumplidos sus estudios, fue dedicado a la enseñanza de ética en Friburgo, de Suiza, y de retórica en Briga (1837-43). Fue después llamado a Roma, donde residió hasta su muerte. Colaboró como escritor en «La Civiltà Cattolica». Durante el concilio Vaticano I tomó parte en la redacción definitiva de la constitución *De fide catholica*. León XIII le confió el cargo de prefecto de estudios y la cátedra de dogmática en la Universidad Gregoriana (1878). Abandonada la enseñanza por razón de enfermedad, continuó trabajando en su vasto plan de un curso teológico en 8 volúmenes, del que sólo publicó el primero, *De Deo uno* (Ratisbona 1881). Sus primeros intereses como escritor fueron teológicos, como lo atestigua su gran obra *Die Theologie der Vorzeit vertheidigt* (3 vols., Münster 1853-60). Pero antes de prolongarla en la exposición de otros dogmas, se dio cuenta de que, para oponerse a los nuevos reformadores de las ciencias sagradas, Hermes, Günther y Frohschammer, los cuales trataban de conciliar el dogma católico con el pensamiento de Kant, Hegel y Schelling, era necesario revitalizar la antigua filosofía escolástica. Compuso entonces *Die Phi-*

[46] J. HÖFER, *Zum Aufbruch der Neuscholastik im 19. Jahrhundert*: Philos. Jahrb (1953) 410-32; ID., *H. E. Plassmann. La genesi e particolarità del suo tomismo*: Doctor Communis (1964) 224-41.

losophie der Vorzeit vertheidigt, en dos gruesos volúmenes (Münster 1860-63), que es su obra magna. De ella pronto aparecieron traducción francesa (*La philosophie scolastique exposée et défendue*, 4 vols., París 1868-70) e italiana (*La filosofia antica exposta e difesa*, Roma 1866-68). Otras obras menores fueron *Die Verurteilung des Ontologismus* (Münster 1867), *Von Intellectus agens und angeborenen Ideen* (1875), *Zur Lehre von Glauben* (1875)[47].

Por *la filosofía antigua (der Vorzeit)* entiende Kleutgen, como traduce la versión francesa, la escolástica, es decir, aquella que había sido construida por las escuelas sobre la base de la mejor filosofía griega de Aristóteles y Platón, y que ha sido enseñada en la Iglesia durante dieciocho siglos como explicación de las doctrinas de los Padres (Introducción n.1-8). Para reafirmarla y renovarla en toda su pureza se impone una labor de exposición en contraste crítico contra las transformaciones del pensamiento moderno que, desde Descartes, han deformado de mil modos esa que era la verdadera filosofía. El empeño lo lleva a cabo Kleutgen con notable lucidez de exposición, potencia de síntesis, amplitud de información, precisión y seguridad de doctrina. Las acusaciones que tiene en cuenta especialmente son las lanzadas por Hermes, Günther y Frohschammer, de que la doctrina escolástica está falta de sólidos fundamentos. Pero también se remite de continuo a las demás teorías del pensamiento moderno, a partir de Descartes, para rebatirlas.

La obra se desenvuelve en nueve grandes tratados que recorren los temas fundamentales, a la manera de la obra de Balmes o de los *Estudios* del padre Ceferino. Los cinco primeros van dedicados al problema del conocimiento, donde se entablaba sobre todo la lucha con el pensamiento moderno: las representaciones intelectuales, realismo, nominalismo y formalismo, la certeza, los principios, el método, no *a priori*, sino a partir de la experiencia sensible. Los otros cuatro exponen la temática principal del ser, de la naturaleza, del hombre y de Dios. Kleutgen no parte, en el tema del conocimiento, de ningún tipo de ideología formalista, sino de la exposición fiel de la doctrina del conocimiento intelectual por *la abstracción* de las ideas y principios de los datos sensibles a través de la función del entendimiento, llegando a asentar un sano realismo no basado en la conciencia y sus hechos primitivos, sino en la evidencia objetiva, que es inmediata en los datos sensibles y abstractiva en las ideas y principios intelectuales. Gran parte de las reflexiones de Kleutgen la ocupa la crítica de las teorías adversas. Pero de ella derivan a una reafirmación viva de las doctrinas escolásticas, las cuales son interpretadas fielmente sobre numerosos textos de Santo Tomás. Conoce y cita con frecuencia los demás escolásticos antiguos y comentaristas clásicos, pero siempre en confirmación de las tesis tomistas. La escolástica para él es la que refleja la doctrina de Santo Tomás y de sus

[47] Otros escritos de Kleutgen en *Kleinere Werke*, 5 vols. (Munster 1869-74). Cf. J. Hertkens, *J. Kleutgen, sein Leben und seine literarische Wirksamkeit* (Ratisbona 1910); G. von Riet, *L'épistémologie thomiste* (Lovaina 1946); L. Gilen, *Kleutgen und Erkenntnistheorie Descartes*: Scholastik (1955) 50-72; T. Schafer, *Die Erkenntnistheoretische Kontroverse Kleutgen-Günther* (Paderborn 1961).

mejores intérpretes; con ello se erige en un gran representante del neotomismo, como sólido fundamento de la filosofía cristiana. Sólo en el punto de la real distinción de esencia y existencia no logra superar la posición suareziana, rehuyendo dar un juicio definitivo (tr.7 c.2.º), aunque comprende que la real distinción es sostenida por el Doctor Angélico.

A la primera restauración escolástica germana se ha de añadir también el nombre del famoso reformador social MANUEL KETTELER (1811-1877), obispo de Maguncia y organizador del movimiento social católico de la región renana, que hizo frente con su acción social a la difusión de las ideas marxistas y batalló con denuedo en defensa de la Iglesia en la famosa lucha del *Kulturkampf*. Entre sus escritos destacan *Freiheit, Autorität und Kirche* (Maguncia 1862), *Die Arbeiterfrage und das Christentum* (1864), *Liberalismus, Sozialismus und Christentum* (1871), y especialmente su colección de *Predigten* (2 vols., 1878) [48]. Fue reconocido por el mismo León XIII como su predecesor en la formulación de la doctrina social católica. Repetidas veces en sus discursos explicaba el concepto cristiano de la propiedad remitiéndose a Santo Tomás y manifestando que aun en el campo católico era preciso retornar al Aquinate para reencontrar los caminos para la solución del problema social. Por sus ideas y proyectos innovadores determinó la dirección del pensamiento social católico en Alemania.

El seminario de Eichstätt llegó a ser un notable centro de promoción de la escolástica. Su iniciador fue ALBERTO STÖCKL (1823-95), que fue profesor de filosofía en dicho centro y más tarde (1862-72) en Munster. Su nombre va estrechamente ligado al renacimiento de la filosofía tomista, que abrazó para combatir el materialismo y el liberalismo. Su obra *Lehrbuch der Philosophie* (Maguncia 1868; 7.ª ed., 3 vols., 1892) fue en Alemania el primer manual filosófico que sigue abiertamente a Santo Tomás y presenta sin compromisos las posiciones neoescolásticas. Abrió también la marcha en la investigación histórica de las doctrinas medievales con su vasta obra *Geschichte der Philosophie* (parte medieval, 3 vols., Maguncia 1864-67; moderna, 2 vols., 1881; filosofía cristiana patrística, 1891). Compuso además un compendio, *Grundzüge der Philosophie* (2 vols., 1892) [49]. Continuó la enseñanza de filosofía en Eichstätt MATÍAS SCHNEID (1840-1893), que fue un entusiasta defensor del tomismo con sus numerosas obras, como *Die scholastische Lehre von Materie und Form, ihre Harmonie mit den Tatsachen der Naturwissenschaft* (Eichstätt 1873), *Die Philosophie des hl. Thomas von Aquin* (Wurzburgo 1880), *Psychologie im Geiste des hl. Thomas von Aquin* (Paderborn 1892) y otros varios. Fueron también profesores en Eichstätt FRANCISCO MORGOTT († 1900) y CONSTANTINO VON SCHÄZLER († 1880), célebre por sus escritos polémicos contra Kuhn y notables

48 O. PFÜLF, *Bischof Ketteler*, 3 vols. (Maguncia 1899); A. RUNTE, *Das soziale Schrifttum Kettelers* (Münster 1935); H. LICHT, *Ketteler und die Arbeitsfrage* (Graz 1950).

49 A. STÖCKL, *Eine Lebensskizze von einem seiner Schüler* (Maguncia 1897). Cf. ÜBERWEG-ÖSTERREICH, *Die deutsche Philosophie des 19. Jahrhunderts und der Gegenwart* (Berlin [12]1923).

investigaciones teológicas en estrecho seguimiento de Santo Tomás. Y no se ha de olvidar que por la misma época floreció el eminente teólogo MATÍAS JOSÉ SCHEEBEN (1835-1888), profesor de dogmática en Colonia, cuyas profundas doctrinas teológicas van apoyadas en los fundamentos de la filosofía tomista.

Por último, en el campo de los estudios históricos de la filosofía destacó CARLOS WERNER (1821-1881), profesor en 1847 en St. Pölten, y desde 1870 en la Universidad de Viena, que aportó notable contribución al movimiento neoescolástico con sus múltiples obras de investigación histórica, además de otras teóricas. Entre ellas destacan *Franz Suarez und die Scholastik der letzten Jahrhunderte* (2 vols., Ratisbona 1861) y su obra mayor *Die Scholastik des späteren Mittelalters* (Viena 1881-87), vasto estudio en 6 volúmenes que va desde Escoto hasta el desarrollo de la escolástica postridentina. Son también importantes sus trabajos sobre la psicología en los distintos períodos de la escolástica, desde Alcuino hasta R. Bacon (Viena 1873-79). Como obras teóricas merecen citarse *System der christlichen Ethik* (3 vols., Ratisbona 1850-52) y *Spekulative Anthropologie* (Munich 1870). Aunque en muchos aspectos sus investigaciones han sido ya superadas, despertaron gran interés y por la historia de las ideas escolásticas conservan aún notable valor.

EN FRANCIA

Lo mismo que en Alemania, al comienzo del siglo XIX se había interrumpido totalmente en Francia la tradición escolástica a causa de la Revolución francesa y de la consiguiente supresión de las órdenes religiosas y de la mayoría de los seminarios. Apenas hay destellos de restauración escolástica en la primera mitad del siglo, que sólo comienza débilmente a resurgir en su segunda mitad. Con la Restauración, el pensamiento católico se vuelca hacia el tradicionalismo o hacia un espiritualismo ecléctico inspirado en V. Cousin. Ya se ha hablado en el capítulo correspondiente de la corriente tradicionalista, que, al igual que el semirracionalismo en Alemania, ejerce influencia predominante en esa primera mitad del XIX entre los pensadores católicos. Y el tradicionalismo, por sus principios y su actitud, era adversario de la escolástica. Surgieron sin duda ilustres apologistas del catolicismo, los cuales, como Chateaubriand, se inspiraban más bien en el romanticismo y su vago culto por la cultura del Medioevo, sin especial fondo filosófico. Un producto de este clima ecléctico fue el influyente obispo ENRIQUE L. C. MARET (1805-1884), alumno de San Sulpicio de París y profesor desde 1841 en la facultad de teología de la Sorbona. Activo publicista y convencido liberal en un principio, pasó después al tradicionalismo, que expone en sus obras filosóficas *Essai sur le panthéisme dans les sociétés modernes* (París 1840) y *Théodicée chrétienne* (1844), para terminar adhiriéndose a las ideas ontologistas que se habían introducido en la Sorbona. Bajo su influencia defendió en *Philosophie et religion* (París 1856) la existencia de un orden de verdades natu-

rales de la razón que, como participación de la luz divina, puede llevar al conocimiento de Dios. Maret es más conocido por sus ideas galicanas y hostiles al primado e infalibilidad del papa, que defendió en el concilio Vaticano I.

El despertar del interés hacia la filosofía escolástica se debió primero a los estudiosos de las doctrinas medievales y a la promoción de estos estudios suscitada por Cousin en la universidad con sus entusiastas elogios a Santo Tomás y la escolástica. Relaciones sobre la filosofía del Aquinate escribieron Montet, Rémusat, Cacheux, Caro y Naville[50]. CARLOS B. JOURDAIN (1817-1886) puede figurar como principal iniciador de la restauración escolástica por sus trabajos históricos y aun teóricos. Agregado de filosofía, fue profesor en Reims y en varios liceos parisienses (1841-42). Desde 1849 formó parte de la administración de la instrucción pública, llegando a ser inspector de la enseñanza superior. Entre sus obras destacan *Dissertation sur l'état de la philosophie naturelle... pendant la première moitié du XIIe siècle* (Paris 1838), una investigación sobre las traducciones latinas y comentarios griegos y árabes de la escolástica (Paris ²1843), valiosos estudios sobre la Universidad de París y una colección de 22 artículos publicada después con el título *Excursions historiques et philosophiques a travers le moyen âge* (1888). Como obra teórica más conocida figura *La philosophie de St. Thomas d'Aquin* (2 vols., Paris 1858; trad. it., Florencia 1859), que contribuyó mucho a un amplio conocimiento y juicio objetivo de la filosofía tomista. Su pensamiento personal se mueve en las tesis del espiritualismo cristiano desde un método psicologista basado en la experiencia de la conciencia y la interioridad espiritual. Y rebatió la doctrina tradicionalista de Ventura de Raulica (gran propagador, a su modo, de la filosofía de Santo Tomás, como ya se dijo), sosteniendo la autonomía de la razón como capaz de establecer las verdades de orden metafísico, con la autoridad del Aquinate y de los escolásticos.

En la segunda mitad del siglo, las diversas ediciones y traducciones de obras de Santo Tomás propagaron el conocimiento de sus doctrinas. Son de mencionar especialmente las publicaciones de la *Suma* por Migne (1858-61) y de sus *Obras completas* de la edición de Vivès (París 1871-88). Surgieron así diversos profesores de seminarios que compusieron manuales de filosofía tomista para uso de sus alumnos, además de los que venían introduciéndose de Italia y España. En esta línea descuella PEDRO C. ROUX-LAVERGUE (1802-74), que en su primera época se dedicó a intensa actividad de historiador y publicista. En 1855 abrazó el estado eclesiástico y fue profesor de filosofía en el seminario de Rennes y de teología en Nimes. Su pensamiento tuvo al principio afinidad con el tradicionalismo. Pero luego se adhirió plenamente al tomismo y lo in-

[50] Cf. P. MANDONNET-J. DESTREZ, *Bibliographie Thomiste* (Le Saulchoir 1921) n.625-630; UEBERWEG-ÖSTERREICH, *Philosophie des Auslandes vom Beginn des 19. Jahrhundert bis auf die Gegenwart* (Berlin ¹²1928); G. SAITTA, *Le origini del Neo-Tomismo nel secolo XIX* (Bari 1912).

trodujo en su enseñanza, esforzándose en propagarla reeditando la *Philosophia de Goudin* (París 1850-51). Compuso por su parte *De cognitionis humanae legibus* (Rennes 1847), dos ensayos sobre filosofía de la historia y su obra manual *Compendium philosophiae iuxta doctrinam S. Thomae* (París 1856). Todavía pueden citarse otros profesores de filosofía que con sus tratados contribuyeron a la restauración escolástica, como BOUVIER, que escribió unas *Instituciones elementales* y una historia de la filosofía; P. LESCOEUR, con su «Teodicea cristiana»; E. GRANDCLAUDE († 1900), con un *Breviarium philosophiae scholasticae;* A. DE MARGARIE, con una teodicea y una filosofía contemporánea; M. ROSSET, († 1892), CHASTEL y otros. Por su parte, en la Universidad de Lovaina, J. DUPONT trabajó con éxito por la restauración del tomismo en esa primera época con sus escritos *Essai d'idéologie, Théodicée, Ontologie, La philosophie de S. Augustin* y luchando contra el tradicionalismo y ontologismo.

El padre ENRIQUE-DOMINGO LACORDAIRE (1802-1861) es un benemérito de la renovación del tomismo, no sólo como restaurador de la orden dominicana en Francia, sino también por su adhesión a la doctrina. Fue en su juventud, como abogado, seguidor de Rousseau, y luego, ya sacerdote, uno de los iniciadores del catolicismo liberal por su colaboración con Lamennais en el *Avenir*. Se separó de él después de la condenación romana, partiendo para Italia, donde ingresó dominico y fue el alma de la restauración de la Orden en su país, que tantos frutos de saber filosófico y teológico iba a producir. Por su parte abrazó el tomismo y leyó con entusiasmo a Santo Tomás. En su obra anterior *Considérations sur le sistème philosophique de M. de Lamennais* (París 1834) había rebatido el falso criterio tradicionalista lamennesiano, que declaraba falaz la razón individual y válida sólo la razón universal del género humano. Como apologista, en sus célebres conferencias de Nuestra Señora de París, hizo abundante recurso a la filosofía. Algunas conferencias pertenecen al tema filosófico, como *Sur la droit et le devoir de la propriété* (Tolosa 1858), *Sur les études philosophiques* (1859) y otras, en que trata de la existencia de Dios, del alma, de la moral y la sociedad[51]. Otro sucesor suyo como conferencista en París fue MAURICIO D'HULST (1841-1896), que en 1875 fue encargado por el episcopado francés de fundar el Instituto católico de París, donde reunió grandes personalidades docentes y fue rector hasta su muerte. Al idealismo y positivismo imperantes opuso los principios del espiritualismo cristiano, orientando eficazmente la nueva institución a la metafísica de Santo Tomás. En pos de las conferencias del dominico J. MONSABRÉ sobre el dogma, desarrolló monseñor D'Hulst los fundamentos de la moral en sus conferencias de Nuestra Señora, que

[51] T. FOISSET, *Vie du Père Lacordaire* (2 vols., París 1870). P. FERNESSOLE, *Les conférenciers de Notre-Dame* I (París 1935); L. TOMEUCCI, *Il pensiero filosofico nelle orazioni di Lacordaire* (Messina 1936); M. S. GILLET, *Lacordaire* (París 1952); G. CONGESTRI, *Romanticismo in Lacordaire* (Roma 1961).

muestran un alto nivel especulativo (1891-96). Fueron recogidas una parte de ellas en *Mélanges philosophiques* (París 1892).

Alfonso Gratry (1805-1872) puede agregarse aquí entre los más famosos pensadores de esta época, pues, si bien no es escolástico, su filosofía, un tanto afín al ontologismo, está en la línea de un elevado espiritualismo cristiano. Terminada su formación en la Escuela Politécnica, se hizo sacerdote, y enseñó primero en Estrasburgo, donde organizó una asociación de sacerdotes para la difusión de la verdad cristiana, que se disolvió pronto (1841). Pasó entonces a París, donde enseñó en el Colegio Stanislas y fue su director, y más tarde capellán de la Escuela normal superior. Esta misión fue bruscamente interrumpida por haber criticado a su director, el neohegeliano Vacherot, por su interpretación sincretista del cristianismo. Entró entonces en la congregación del Oratorio, donde permaneció diez años. Más tarde se ocupó en las cuestiones sociales y fue miembro de la Academia Francesa (1867). Entre sus obras destacan *De la connaissance de Dieu* (2 vols., París 1853), *La logique* (1855), *De la connaissance de l'âme* (1857), *La philosophie du Credo* (1861), *La morale et la loi de l'histoire* (1868)[52].

De la misma matemática trae Gratry el método peculiar de su filosofía, que es su «procedimiento dialéctico» ofrecido por el cálculo infinitesimal y consistente en pasar, sin algún proceso intelectual, sino elevándose por un impulso *(élan)* legítimo de la razón, de lo finito al infinito, del ser finito que se ve y se toca al ser infinito realmente existente, y que la existencia de lo finito implica y supone. Tal método inductivo-dialéctico es el mismo por el que a partir de las cosas finitas se asciende inmediatamente al conocimiento del infinito. La metafísica debe, por tanto, según Gratry, concluirse en la teodicea. El hombre se eleva fácilmente a Dios por la inducción dialéctica, que en un movimiento total del alma le lleva del dato finito al ser infinito. Las cosas nos «inducen» a elevarnos a Dios, dada la radical insuficiencia del hombre que no encuentra su fundamento en el mundo.

Así, pues, los dos polos de la filosofía de Gratry son el alma y Dios. Si hay un conocimiento de Dios, éste se funda en una dimensión esencial del alma humana. Pero el hombre tiene tres facultades: una primaria, el sentido, y dos secundarias, la inteligencia y la voluntad. El sentido, que viene a ser el centro de la persona humana, es triple: el *sentido externo*, por el que se siente la realidad propia del cuerpo y del mundo; el *sentido íntimo*, por el que se conoce la propia alma y la de los prójimos; y el *sentido divino*, que es sentido del infinito, por el que el alma «siente a Dios», lo en-

[52] A. Perraud, *Le père Gratry, sa vie, ses oeuvres* (París 1900); P. Revaux, *Le père Gratry, sa vie et sa doctrine* (Estrasburgo 1914); C. L. Braun, *Gratrys Theorie der religiösen Erkenntnis* (Estrasburgo 1914); B. Pointud-Guillemot, *Essai sur la philosophie de Gratry* (Estrasburgo 1917); R. Fedi, *La dottrina dell'anima nel pensiero di A. Gratry: Idealismo realistico* (1939) n.3-4; J. Marías, *La filosofía del padre Gratry. La restauración de la metafísica en el problema de Dios y de la persona* (Madrid 1941); Id., *La teoría de la inducción en Gratry*, en *Obras completas* IV (1959) p.146-320; R. Christoflour, *Prophètes du XIXe siècle* (París 1954); L. Foucher, *La philosophie catholique en France au XIXe siècle* (París 1955); G. Bonafede, *La ricerca dell'anima e di Dio in A. Gratry* (Palermo 1963).

cuentra y lo intuye en el fondo de sí, hecha a su imagen y enraizada en El. Este sentido divino, superior a la inteligencia, se convierte en supuesto necesario del conocimiento de Dios. No negó Gratry la validez de las pruebas tradicionales, pero trató de enlazarlas y darlas mayor eficacia por el testimonio superior del sentido divino. Tal sentido divino es oscurecido por la sensualidad, que hace poner al hombre su centro en las cosas; y la soberbia, por la que el hombre pretende fundamentarse en sí mismo. El ateo es el hombre privado de este sentido divino y es literalmente un *insensato*.

Gratry pretende así mostrar que no es la sola inteligencia, sino el alma completa con todas sus disposiciones morales la condición primera para una filosofía válida, pues el hombre filosofa «con todo el ser». Por esta exigencia de una práctica moral como condición de verdad se anticipa al «método moral» de Blondel. Y no sin razón encuentra J. Marías, en la teoría de Gratry sobre el *sentido divino* que percibe la existencia enraizada en Dios, un precedente de los puntos de vista de Zubiri y, en general, del existencialismo católico.

León XIII y el desarrollo ulterior del neotomismo

En las dos últimas décadas del siglo, la escolástica renaciente, y en su forma más depurada del neotomismo, iba a comenzar con nuevo empuje un período de florecimiento singular. Sin duda los esfuerzos de restauración habían producido ya muchos frutos. La filosofía escolástica se había difundido ampliamente y era cultivada y enseñada con interés, ocupando ya un puesto honorable en las escuelas católicas. Pero la victoria estaba lejos de ser completa. Quedaban aún demasiados medios católicos refractarios y que ofrecían resistencia a su introducción. En Alemania se la miraba por muchos como una importación extranjera, como un empeño retrógrado de restablecer una filosofía ya superada. En Francia, la filosofía dominante en los seminarios seguía siendo un cierto eclecticismo sin vigor y sin brillo, y en todas partes el pensamiento católico permanecía aún decadente, sin influir eficazmente en los ambientes intelectuales.

El impulso decisivo hacia una restauración plena de la escolástica vino por obra del magisterio de León XIII (1810-1903). Natural de Carpineto (Frosinone), Vicente Joaquín Pecci se ordenó de sacerdote en 1838 y ejerció muy pronto cargos diplomáticos, como delegado apostólico. En 1843, ya arzobispo, fue enviado a regir la nunciatura de Bruselas en período difícil y decisivo para su orientación religioso-cultural, madurada en contacto con los católicos belgas. Fue arzobispo de Perusa de 1846 a 1878 (creado cardenal en 1853), en donde se alinea decisivamente en favor del neotomismo enseñado por su her-

mano José Pecci y otros profesores de su seminario. Elevado al pontificado en 1878, donde reinó por espacio de veinticinco años, en la primera encíclica *Inescrutabili*, del mismo año, denuncia los males de la sociedad y manifiesta ya claramente su grandioso programa de reafirmar el genuino pensamiento cristiano frente a todos los problemas del mundo moderno, mostrar su validez y actualidad, desarrollar sus eternos principios y aplicarlos a las circunstancias nuevas, para orientar así, con la luz de la revelación, el proceso histórico y cultural del mundo. Una luminosa serie de encíclicas doctrinales vendrá a realizar, a lo largo de su pontificado, este grandioso plan orientador de las conciencias cristianas sobre los más acuciantes problemas de la época: sobre el liberalismo, la sociedad cristiana y sus relaciones con la Iglesia, la familia, el problema social (en la famosa *Rerum novarum*), sobre la interpretación de la Escritura, etc. Mas, consciente de que la raíz primera de todos los males residía en los extravíos del pensamiento moderno, corrompido por las falsas filosofías, el papa empezó por proponer audazmente la restauración de la filosofía cristiana, publicando al año siguiente un magno documento al mundo entero en el que proclama el retorno a Santo Tomás.

Tal es la magna encíclica *Aeterni Patris*, del 4 de agosto de 1879 [53]. A tres puntos principales puede reducirse su contenido: 1) El papa expone la *necesidad* de una sana y auténtica filosofía que, sin perder su propia autonomía de saber humano, preste un servicio indispensable a la fe en la revelación, de donde viene la salvación. Estos servicios son múltiples y valiosos, porque debe preparar el camino a la fe demostrando las supremas verdades de orden natural; y una vez admitida por fe la divina revelación, ha de seguir siendo un poderoso auxiliar de la teología, pues por la reflexión racional se esclarecen y organizan en un cuerpo doctrinal los datos de la fe, se muestra la armonía de los misterios divinos con la verdad natural y se rebaten los argumentos contrarios. 2) Ahora bien, añade el papa, la filosofía de Santo Tomás reúne eminentemente estas cualidades. Aquí es donde León XIII colma de elogios magníficos al Doctor Angélico, llamándole «príncipe y maestro» de todos los doctores escolásticos, que poseyó la ciencia de todos juntos, ha reunido en un cuerpo orgánico las verdades disper-

[53] *Litterae Encyclicae Aeterni Patris, de philosophia scholastica ad mentem Sancti Thomae Aquinatis in scholis catholicis instauranda* (4 augusti 1879). Texto en J. J. BERTHIER, O. P., *Sanctus Thomas Aquinas Doctor Communis Ecclesiae*. I: *Testimonia Ecclesiae* (Romae 1914) n.200-217 p.179-195. La obra del P. BERTHIER contiene todos los documentos del mismo papa, de los demás pontífices y del episcopado del mundo referentes a la doctrina de Santo Tomás y su restauración. Un amplio resumen de todos ellos en S. RAMÍREZ, *Suma teológica*, ed. bilingüe t.1: *Introducción general* (Madrid 1957) p.88-182. La encíclica en p.117ss.

sas y las enriqueció con abundante aportación propia, que ha realizado mejor que todos los otros el ideal del filósofo cristiano y es con justicia considerado como el mayor baluarte de la Iglesia, comparable *al sol* que fecunda la tierra con el calor de su virtud e ilumina con el resplandor de su ciencia. Su doctrina es la más universal, porque se extiende a todos los campos del saber filosófico, y a la vez la más profunda y clara por la precisión de sus fórmulas, la firmeza de sus razonamientos, la lucidez de sus soluciones, que la hacen perenne y válida para todos los tiempos como los principios inmutables en que se funda. Jamás la razón humana en armonía con la fe ha podido elevarse a mayor altura que lo ha hecho en el pensamiento del Aquinate. Su doctrina se recomienda por la autoridad magistral que le han reconocido los doctores, las más famosas universidades y sobre todo por los elogios repetidos de los pontífices y los concilios. 3) En consecuencia, «es necesario volver a la filosofía de Santo Tomás, seguirla fielmente y restituirla en todo su honor». La restauración de la escolástica en la mente del papa es una vuelta a la doctrina de Santo Tomás. Y también su voluntad expresa, pues la recomienda a todos en términos tan encarecidos que equivalen a un mandato. Es preciso que los pastores de la Iglesia la restauren y propaguen lo más posible. Y los maestros, seleccionados por ellos, deben inculcarla a sus oyentes, haciendo resaltar su solidez y excelencia sobre todas las demás. El papa entiende que se vuelva a un puro tomismo. Deben estudiarla todos en sus fuentes o en aquellos fieles intérpretes que la derivan de su fuente originaria. «Nos decimos la doctrina de Santo Tomás; porque si se encuentra en los doctores escolásticos alguna cuestión demasiado sutil, cualquier afirmación inconsiderada o no concorde con las doctrinas probadas de edades posteriores... no entendemos de ningún modo proponer a la imitación de nuestro siglo».

Tal es el contenido del célebre documento. La encíclica produjo profunda impresión. La inmensa mayoría de los obispos, superiores de órdenes y centros de estudios se apresuraron a manifestar su adhesión a la proclama del papa, expresando en propios documentos el mismo sentir en juicios elogiosos a la doctrina del Doctor Común que completaban los encomios de la encíclica. Tan clamoroso, espontáneo y universal eco bien claro reflejaba la larga preparación anterior del renacer escolástico que se había orientado netamente en la dirección neotomista.

En algunos ambientes, en cambio, la voz del papa produjo más sorpresa o indiferencia escéptica que convicción y entu-

siasmo. Pero León XIII no toleraba que sus directrices quedasen en letra muerta, y tomó medidas eficaces para sacudir la apatía de unos y romper las resistencias de otros. Al año siguiente (4-9-1880) declaró solemnemente a Santo Tomás patrono de todas las escuelas católicas, ratificando con nuevos y encendidos elogios el contenido de la encíclica. Instituyó en Roma la *Academia di San Tommaso*, inaugurada el 4 de mayo de 1880, bajo la presidencia de su hermano el cardenal G. Pecci. Ordena y subvenciona la nueva edición crítica de las obras del Aquinate, confiada a los dominicos, que se llamará por eso *edición leonina* (Roma 1882ss). Y comienza por seleccionar él mismo para las universidades romanas profesores netamente tomistas. En el colegio de la Minerva ya enseñaban dominicos, y al más destacado, Zigliara, lo designa cardenal (1879), y luego prefecto de la Congregación de Estudios. En la Universidad Gregoriana son nombrados Cornoldi y Mazzella, y más tarde Schiffini y Billot; para el Colegio de la Propaganda fueron designados monseñor Lorenzelli y monseñor Satolli, y para el Apolinar, monseñor Talamo.

Medidas similares fue tomando León XIII por toda la cristiandad. A los obispos de Baviera pedía con insistencia que formaran a su clero en la doctrina de Santo Tomás. Recomendaba asimismo la fundación de círculos y academias de filosofía a ejemplo de la creada en Roma, que fueron surgiendo en numerosos centros. Urgía a las universidades existentes o que se fundaban a adoptar la filosofía escolástica, y alentaba con subvenciones a las de Lovaina, Friburgo, Lila y Washington, para promover la enseñanza tomista. Fruto de su intervención directa fue la creación de las universidades católicas de Lovaina y Friburgo de Suiza. Para la primera, envió en 1880 un breve al cardenal Dechamps, de Malinas, para que se instituyese «una escuela especial en que se explicara a Santo Tomás», y designando como su profesor al joven Desiderio Mercier (1851-1926), ya conocido por su enseñanza de dirección tomista en el seminario. Este inauguró en 1882 el curso de «Haute philosophie de S. Thomas», que con su tenacidad y su grupo de colaboradores transformó en «Instituto superior de filosofía tomista» (1888). De igual suerte, alentó al gobierno de Friburgo a la creación de una universidad católica que, mediante el esfuerzo de su fundador, G. Python, fue constituida en 1890, confiando el pontífice la enseñanza de la filosofía y la facultad de teología a insignes profesores dominicos, que allí organizaron uno de los grandes centros internacionales de irradiación del tomismo.

De esta manera prosiguió León XIII su largo pontificado animando a todos con sus recomendaciones y mandatos a colaborar en la restauración, desarrollo y difusión de la filosofía tomista.

El impulso estaba dado y el movimiento neotomista se extendió rápidamente; la mayor parte de los seminarios y estudios de religiosos se apresuraron a componer o adoptar manuales de filosofía y teología *ad mentem divi Thomae*. Pues la teología no salió menos beneficiada con la intervención y recomendaciones del papa, que abrieron una extraordinaria vía de progreso teológico. La historia, en particular del siglo XIX, mostraba que los principales errores dogmáticos nacieron de falsos principios de la filosofía moderna por el afán de los teólogos de acomodar sus doctrinas a los sistemas en curso y que perecían con las circunstancias. En cambio, como enseñaba el papa, la filosofía escolástica y tomista ofrecía una base segura y excelente para una especulación teológica perenne como los mismos dogmas.

Los frutos de la restauración leonina aparecieron ya pujantes en los últimos años del siglo, aunque el mayor desarrollo del neotomismo se sitúa ya en nuestro siglo. Cabe señalar algunos más importantes.

En la dirección neotomista romana, el jesuita SANTO SCHIFFINI (1841-1906), llamado por León XIII a la Gregoriana, supo presentar los problemas filosóficos con rigor e inteligente adhesión al Angélico en su obra sistemática *Principia philosophiae ad mentem Aquinatis* (5 vols., Turín 1886), seguida de las obras especiales *Disputationes metaphysicae specialis* (2 vols., 1888, 1894) y *Disputationes philosophiae moralis* (2 vols., 1891). De todas ellas hizo un resumen escolar en *Institutiones philosophiae ad mentem Aquinatis* (2 vols., 1893). PÍO DE MANDATO (1850-1914), que enseñó filosofía en la Gregoriana y escribió *Institutiones philosophicae ad normam doctrinae S. Thomae* (Roma 1894) y *Dissertazioni philosophiche* (Roma 1907). Asimismo compusieron sendos compendios de filosofía los profesores de la Universidad Gregoriana M. DE MARIA († 1892) y V. REMER († 1910), cuyo manual, *Summa Philosophiae* (Prato 1895), reelaborado más tarde por su colega P. GENY († 1925), tuvo gran difusión en nuestro siglo por su claridad y fiel reproducción de la doctrina de Santo Tomás. LUIS BILLOT (1846-1931), cardenal en 1911, escribió sólo tratados teológicos como comentarios a la *Suma*, pero basados en profunda especulación filosófica, por lo que figura entre los más esclarecidos intérpretes del tomismo. Algunos, *De Verbo incarnato* (Roma 1892), *De Ecclesiae sacramentis* (2 vols., 1894-1895), pertenecen todavía al fin de siglo y exponen con notable precisión y originalidad la metafísica del ser y de la persona, de la causalidad y creación, etc.

Notable contribución al movimiento neoescolástico representa la obra del jesuita español JUAN JOSÉ URRÁBURU (1844-1904), que enseñó primero en varios centros de España y fue llamado por León XIII para actuar en la Gregoriana las directrices de renovación filosófica. Su gran obra, fruto de nueve años de enseñanza romana, es su monumental curso *Institutiones philosophicae* (8 volúmenes, Valladolid 1890-1900), verdadero arsenal de materiales en que se reúnen las opiniones de todas las direcciones escolásticas y se someten a una revisión crítica en relación con la doctrina de Suárez. Aunque elaborada con materiales de Suárez, no se aparta en general de la dirección tomista. Su maestro en España JOSÉ MENDIVE (1803-1906) le había precedido con un curso de *Elementos de filosofía* (5 vols., Valladolid 1882-1884), que él mismo puso en latín, *Institutiones philosophiae scholasticae ad mentem D. Thomae et Suarezii* (6 vols., Valladolid 1886-1888).

De los demás ateneos romanos descuella el cardenal FRANCISCO SATOLLI (1839-1910), formado en el tomismo en el seminario de Perusa y en la Sapienza de Roma. En 1872 entró benedictino. Llamado a Roma por León XIII para enseñar en el Colegio de Propaganda Fide, colaboró estrechamente con el papa, quien le nombró cardenal en 1895 y luego sucesor de Zigliara como prefecto de la Congregación de Estudios, en la obra de restauración del tomismo en las escuelas católicas. Escribió *Enchiridion Philosophiae* (Roma 1884) y un amplio curso de teología como comentario a la *Suma*. El colegio dominicano de Minerva se convertirá en el siglo XX (1909) en el «Ateneo Angelicum» y, ya entrado este siglo, brillarán en él insignes profesores, de los más destacados en el movimiento neotomista, con notables producciones en el saber filosófico.

La escuela de Lovaina es, sin duda, el centro más representativo de la renovación tomista que, a diferencia de la romana, destaca en seguida por su dirección más progresiva y de conciliación con algunos aspectos de la filosofía moderna. Su fundación se debe al cardenal D. MERCIER (1851-1926), que, como se ha dicho, organizaba, por expresa indicación de León XIII, el curso de filosofía de Santo Tomás, convertido muy pronto en «Instituto superior de filosofía», agregado como centro autónomo a la Universidad. Reunió en torno a sus cursos y coloquios un grupo selecto de colaboradores con los que constituyó la «Société philosophique de Louvain». Con su ayuda fundó, en 1894, la «Revue néoscolastique de philosophie», transformada actualmente en «Revue philosophique de Louvain». En el artículo-programa del primer número fijó Mercier la finalidad de la revista, que tenía por misión ponerse en contacto con todos los filósofos de «buena voluntad», con el intento de reexaminar e integrar «las lecciones de la sabiduría antigua con los descubrimientos e investigaciones de nuestros contemporáneos». Con ello se proponía valorar críticamente las grandes síntesis de la escolástica con los resultados bien fundados de la ciencia y de la filosofía modernas. De igual suerte, con el Instituto superior de filosofía proclamaba la intención de superar «el aislamiento intelectual» de la cultura

católica, formando el mayor número posible de hombres dedicados exclusivamente a la investigación, que elaboraran los materiales del edificio científico y su desarrollo progresivo. Aunque Mercier quiso que su escuela se apoyara e inspirara en Santo Tomás como en primero y sólido fundamento, pero también intentaba que siguiese una dirección abierta a toda investigación de la verdad y en contacto continuo con todos los problemas científicos y filosóficos actuales.

En 1906, Mercier fue creado cardenal arzobispo de Malinas. Entre otras actividades promovió la «Unión internacional de estudios sociales», que preparó con su apoyo el *Código social de Malinas* (1924). Como filósofo, sus lecciones fueron publicadas con el título de *Cours de philosophie de S. Thomas*, comprendiendo la *Psychologie* (París 1883), *Théorie de la connaissance certaine* (1885), reelaborada después con el título de *Critériologie générale ou traité général de la certitude* (1889), *Théodicée* (1884), *Métaphysique générale ou ontologie* (1886), *Cosmologie* (1886), *Introduction a la philosophie et Cours de logique* (1891; en 1894 sólo la *Logique*). Escribió también *Les origines de la psychologie contemporaine* (1897) [54].

Este curso obtuvo difusión en el mundo entero, a través de numerosas ediciones y traducciones a diversas lenguas. Posteriormente fue completado por sus discípulos, resultando el *Cours de philosophie* lovaniense en 12 volúmenes, quedando los textos de Mercier para la lógica, psicología, ontología y criteriología general. Su discípulo DESIDERIO NYS (1859-1927) agregó su extensa obra de *Cosmologie ou étude philosophique du monde inorganique* (4 vols., 4.ª ed., Lovaina 1928). Otro discípulo y colaborador, MAURICIO DE WULF (1867-1947), agregó al curso su famosa *Histoire de la philosophie médiévale* (Lovaina 1900) y una *Introduction a la philosophie néoscolastique* (Lovaina 1904). La historia del gran investigador De Wulf (6.ª edición, 2 vols., 1936), figura entre las mejores producciones de los estudios medievales que se inician en esta época. Mercier y sus colaboradores compusieron después *Traité élémentaire de Philosophie* (Lovaina-París 1905), que es un resumen del curso.

El cardenal Mercier puso en práctica en su curso el programa trazado de repensar y vivificar la escolástica, exponiéndola en estilo más moderno y en estrecho contacto con las preocupaciones de la época. Por ello adoptó para sus lecciones y escritos la lengua actual, lo que suscitó fuertes críticas. La inmensa obra lleva la impronta de su talento claro y penetrante y del fuerte poder de síntesis de que

[54] TRADUCCIONES ESPAÑOLAS: *Curso de filosofía*, 4 vols., por J. DE LA PORTILLA Y OTROS; *Tratado elemental de filosofía*, por J. DE BESALÚ (Barcelona ²1917); *Orígenes de la filosofía contemporánea*, por M. ARNAIZ (Madrid 1901); *La filosofía en el siglo XIX*, por F. LOMBARDÍA (Madrid 1904). *Bibliografía*: A. P. LAVEILLE, *Le card. Mercier, archevêque de Malines* (París 1927); J. ZARAGÜETA, *El card. Mercier* (Madrid 1927); J. LENZBLINGER, *Kardinal Mercier* (St. Gall 1929); G. GOYAU, *Le card. Mercier* (París 1931); J. A. GADE, *The Life of Card. Mercier* (Nueva York 1934); J. GUISA DE AZEVEDO, *El card. Mercier o la conciencia occidental* (México 1952); L. NOEL, *Le card. Mercier* (Turnhout 1920); L. DE RAEYMAEKER, *Le card. Mercier et l'Institut Supérieur de philos. de Louvain* (Lovaina 1952); A. MASNOVO, *Problemi di metafisica e di criteriologia* (Milán 1930); G. VAN RIET, *L'épistémologie thomiste* (Lovaina 1946); A. SIMON, *Position philosophique du card. Mercier* (Bruselas 1962); VARIOS, «Rev. néoscolastique de philosophie», números extraordinarios (1926, 1951).

estaba dotado. No obstante la originalidad de su método expositivo, toda la obra desarrolla sistemáticamente las doctrinas de la filosofía escolástica, en fiel seguimiento a Santo Tomás y con abundante alegación de sus textos y de los comentarios clásicos. Su materia preferida es la *Psicología*, a la cual incorpora los resultados de la biología y de la nueva psicología experimental, que en su escuela iba a tener un importante desarrollo. Conocía a fondo las corrientes psicológicas de la época, basadas casi todas en el positivismo materialista, de las cuales hizo una brillante crítica en la obra especial que al tema dedicó, mostrando que la ciencia experimental no se opone al concepto metafísico del alma, sino conduce al mismo. Así pudo concluir: «La antropología aristotélica y tomista responde, pues, a maravilla a las necesidades y preocupaciones de la psicología contemporánea»[55]. La *Lógica* de Mercier, precedida de una «Introducción a la filosofía», conteniendo una presentación encomiástica de la filosofía tomista y su renovación, no es el típico manual árido y recargado de términos y divisiones fastidiosas, sino que lleva una forma atrayente y viva, con variadas aplicaciones a casos científicos y dando una amplia cabida al método de la inducción y al cálculo de probabilidades. La *Metafísica*, aunque no abandona aún la ordenación wolfiana, incluyendo también temas cosmológicos, refleja con fidelidad las posiciones tomistas, de modo especial la cuestión de la real distinción entre esencia y existencia. La *Criteriología*, por fin, ha pasado a ser la más discutida entre las obras del curso. En ella lleva a cabo Mercier un notable esfuerzo de construcción de la criteriología escolástica, en constante discusión con el criticismo kantiano y el positivismo. Pero ha sido influido por la posición idealizante de Balmes, a quien, por otra parte, critica. Algunos de sus puntos de vista fueron criticados por los tomistas, como el concepto de la verdad, el estado inicial de la mente y pasaje metódico del orden ideal al real. «La verdad es una relación representativa», es decir, la correspondencia entre la representación y el objeto representado; existen por ello verdades ideales y verdades reales. Y después de haber probado la validez objetiva, pero meramente ideal, de los principios de identidad y causalidad, opera mediante ellos el tránsito del orden real. No obstante concluye en la solución del realismo moderado, en cuanto que los conceptos y principios universales son tomados, por la abstracción, de los datos de la experiencia, y una evidencia inmediata e infalible nos certifica de la objetiva realidad de los datos sensibles.

El esfuerzo benemérito y renovador del cardenal Mercier hizo que su escuela de Lovaina fuera uno de los centros más estimados del mundo para el estudio de la filosofía perenne y un modelo para las otras universidades católicas del mundo. Su plena expansión y brillante producción filosófica tuvo lugar en el siglo actual.

De los primeros profesores dominicos de la Universidad de Friburgo cabe recordar, en filosofía, el P. M.-T. COCONNIER (1846-

[55] *Le Néo-Thomisme*, apéndice a *Les origines de la psychologie contemporaine* (Paris 1897) p.438.

1908), que fue profesor, primero, en la facultad católica de Tolosa, y luego en Friburgo. Publicó la obra *L'âme humaine* (París 1890), utilizada por Mercier. Y en colaboración con el padre Mandonnet fundó la «Revue Thomiste» (1893), que dirigió hasta su muerte. Esta revista de los dominicos franceses aparece, pues, como la primera de carácter científico fundada para la investigación y difusión de la doctrina tomista. Su veteranía no le impide marchar siempre en primera línea en la exposición sólida de importantes problemas actuales y estar abierta a las más variadas colaboraciones.

A este propósito se ha de recordar que al año siguiente (1886) aparece la revista «Divus Thomas», de Piacenza, sede del primer renacer tomista, fundada por los profesores lazaristas con la misión de incrementar los estudios tomistas bajo el impulso dado por León XIII. Por ello continúa desde su aparición abierta a toda suerte de colaboradores especialistas en el tomismo. La revista homónima «Divus Thomas» de Friburgo, Suiza, tiene su primer origen el mismo año, pero es una transformación de *Jahrbuch für Philosophie und speculative Theologie* (Paderborn 1886), creada con el mismo fin de dilucidar problemas filosóficos y teológicos sobre la base tomista, que más tarde pasó a Viena y sólo en 1923 fue adscrita a los dominicos de Friburgo con el nuevo título.

El padre Pedro Mandonnet (1858-1936) fue de los primeros profesores de la Universidad de Friburgo y pionero de la investigación del tomismo en las fuentes medievales. Colaboró con el padre T. Coconier en la fundación de la «Revue Thomiste», y más tarde fundó la colección «Bibliothèque thomiste» (1921), y en 1921 el «Bulletin Thomiste». Su obra mayor y de capital importancia fue *Siger de Brabant et l'Averroïsme latin au XIIIe siècle* (Friburgo 1910). De proporciones considerables es su producción, que se encuentra en revistas y publicaciones colectivas, ya dentro del siglo actual. También el florecimiento de la Universidad de Friburgo en grandes pensadores tomistas, como Manser, Ramírez, Bochensky, pertenece de lleno al siglo actual.

En Alemania destaca como principal neoescolástico de esta época Tilmann Pesch (1836-1899), jesuita, natural de Colonia y profesor en los centros de la Compañía de Valkenburg y Maria-Laach. A él se debe la parte principal del monumental curso de los jesuitas alemanes llamado *Philosophia Lacensis*, del cual compuso *Institutiones philosophiae naturalis* (2 vols., Friburgo en Br. 1880), *Institutiones logicales* (3 vols., 1888-90) e *Institutiones psychologicae secundum principia S. Thomae* (3 vols., 1896-98). El padre Pesch se preocupó especialmente de afirmar la actualidad de la teoría escolástica de la naturaleza con el hilemorfismo escolástico y el vitalismo teísta, en la época de los descubrimientos y progresos de las ciencias positivas. Por ello escribió también, en polémica contra Haeckel, *Die grossen Welträtsel* (2 vols., Friburgo en Br. 1883-4). El curso lacense fue después completado con las obras de los jesuitas C. Frick, *Institutiones logicae et ontologicae* (2 vols., 1814-19, como 2.ª ed. de la *Logica* de Pesch); T. Meyer,

Institutiones iuris naturalis seu philosophiae moralis universae (2 vols., 1900) y de J. Hontheim, *Institutiones theodiceae* (1903). El hermano de Tilmann, Enrique Pesch (1854-1926), también jesuita, fue uno de los principales representantes de la neoescolástica en filosofía social y económica, en cuya extensa obra, *Lehrbuch der Nationalökonomie* (5 vols., 1905-23), desarrolla los principios cristianos de la vida económica centrada en el bien común, la solidaridad, la reciprocidad de intereses, la ordenación corporativa, etc., que fueron recogidos en la encíclica *Quadragesimo anno*.

Pero los méritos principales de la neoescolástica alemana en este período se centran en la *investigación histórica*. En este campo se distinguió, ante todo, Clemente Baeumker (1853-1924), ilustre investigador católico de la filosofía antigua y medieval, cuyas fundamentales producciones se suceden en los primeros decenios del siglo actual, destacando *Witelo. Ein Philosoph und Naturforscher des 13. Jahrhundert* (Münster 1908) y el estudio *Dominicus Gundissalinus als philosophischer Schriftsteller* (Münster 1900), su traducción del *Fons Vitae* de Avicebron y otras varias sobre el platonismo medieval, sobre Bacon, etc., con los que ilustró extensos campos históricos de las fuentes escolásticas. Pero su obra más duradera fue su proyecto de dotar a la investigación histórica de la filosofía medieval de un órgano común de trabajo, según el plan ideado por Zeller y Trendelenburg para la filosofía antigua. Así fundó la colección *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters* (Münster 1891ss) que hasta estos últimos años no ha cesado de publicar, reuniendo casi un centenar de publicaciones con textos e investigaciones históricas de una multitud de filósofos y temas monográficos sobre la escolástica medieval. En torno a esta colección se han reunido los principales historiadores alemanes de la filosofía escolástica, como el cardenal Ehrle, M. Baumgartner, B. Geyer, J. Geyser, F. Pelster, bajo el más ilustre historiador medievalista Martin Grabmann (1875-1949), que en 1925 sucedió a C. Baeumker en la dirección de esta colección. Sus trabajos y los de su equipo pertenecen al siglo xx.

Terminemos recordando otra colección alemana de estudios históricos, *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte* (7 vols., Berlín 1885-1900), publicada, en colaboración con otros eruditos, por dos eminentes investigadores de la historia de la filosofía y teología, el dominico Enrique Denifle (1844-1905) y el jesuita Francisco Ehrle (1845-1934). Son clásicas las obras del padre Denifle, *Die Entstehung der Universitäten* (Berlín 1885) y *Chartularium Universitatis Parisiensis*, en colaboración con E. Chatelain (4 vols., París 1889-97), mientras que el cardenal Ehrle ha prolongado en el actual siglo, con sus numerosos estudios, el esclarecimiento de la escolástica.

Aquí podemos dar fin a este sucinto resumen de la filosofía neoescolástica y neotomista. La historia de su desarrollo ulterior es mucho más rica. Florece con extraordinario esplen-

dor y con interminable lista de pensadores y obras en toda la primera mitad del siglo xx, ocupando, casi al copo, todo el pensamiento católico y la vida filosófica de la Iglesia, e imponiéndose aun entre pensadores ajenos al catolicismo. Puede decirse que su vida es tan actual y pujante como en los siglos de la cristiandad medieval. Y que, por el número, calidad e influencia de sus pensadores, es la filosofía más extensa e intensamente cultivada y seguida que cualquiera otra corriente del pensamiento moderno.

Este hecho histórico y actual es un claro testimonio de ser la *perennis philosophia* que proclamó, el primero, Leibniz; la filosofía siempre actual que renace de sus cenizas o épocas de decadencia con redoblado vigor. Por algo es la filosofía «que la Iglesia hace suya» (León XIII, Pío X, Benedicto XV y los siguientes papas), a la vez que la filosofía de la razón natural, participando de la perennidad de ambas.

Y no cabe decir, como algunos oponen, que no puede llamarse filosofía actual digna de tal nombre porque carece de *originalidad*, repitiendo sólo tradiciones antiguas. La filosofía escolástica y tomista es un sistema de pensamiento antiguo y a la vez siempre moderno, porque es capaz de plantear nuevos problemas, de asumir y asimilar todos los planteamientos nuevos que otros propongan, dándoles la solución justa y verdadera desde sus principios. En esto ha de consistir, en el fondo, la originalidad y fecundidad de un pensamiento perenne que sabe mantenerse en constante y rejuvenecida vida conservando la *identidad* de sí mismo. Es también otro signo claro de su valor perenne, ante la caducidad de otros sistemas que perecen con los cambios de los tiempos o al menos varían y se transforman.

INDICE DE AUTORES

INDICE DE MATERIAS

ACABÓSE DE IMPRIMIR ESTE QUINTO VOLUMEN DE
«HISTORIA DE LA FILOSOFÍA», DE LA BIBLIO-
TECA DE AUTORES CRISTIANOS, EL DÍA 30
DE SEPTIEMBRE DE 1975, FESTIVI-
DAD DE SAN JERÓNIMO, EN LOS
TALLERES DE LA EDITORIAL
CATÓLICA, S. A., MA-
TEO INURRIA, 15,
MADRID

LAUS DEO VIRGINIQUE MATRI

BIBLIOTECA
DE
AUTORES CRISTIANOS

Declarada de interés nacional

ESTA COLECCIÓN SE PUBLICA BAJO LOS AUSPICIOS Y ALTA DIRECCIÓN DE LA UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE SALAMANCA

LA COMISIÓN DE DICHA PONTIFICIA UNIVERSIDAD ENCARGADA DE LA INMEDIATA RELACIÓN CON LA BAC ESTÁ INTEGRADA EN EL AÑO 1975 POR LOS SEÑORES SIGUIENTES:

PRESIDENTE:

Emmo. y Rvdmo. Sr. Dr. VICENTE ENRIQUE Y TARANCÓN, *Cardenal Arzobispo de Madrid-Alcalá y Gran Canciller de la Universidad Pontificia*

VICEPRESIDENTE: Ilmo. Sr. Dr. FERNANDO SEBASTIÁN AGUILAR, *Rector Magnífico*

VOCALES: Dr. ANTONIO ROUCO VARELA, *Vicerrector;* Dr. OLEGARIO GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Decano de la Facultad de Teología;* Dr. JULIO MANZANARES MARIJUÁN, *Decano de la Facultad de Derecho Canónico;* Dr. ALFONSO ORTEGA CARMONA, *Decano de la Facultad de Filosofía y Letras y Vicedecano de la Sección de Filología Bíblica Trilingüe;* Dr. MANUEL CAPELO MARTÍNEZ, *Decano de la Facultad de Ciencias Sociales;* Dr. SATURNINO ALVAREZ TURIENZO, *Vicedecano de la Sección de Filosofía;* Dr. CLAUDIO VILÁ PALÁ, *Vicedecano de la Sección de Pedagogía;* Dr. ENRIQUE FREIJO BALSEBRE, *Vicedecano de la Sección de Psicología.*

SECRETARIO: Dr. JUAN SÁNCHEZ SÁNCHEZ, *Catedrático de Derecho Canónico.*

LA EDITORIAL CATOLICA, S. A. APARTADO 466

MADRID • MCMLXXV